Eva de Vitray-Meyerovitch

RÛMÎ

e o sufismo

ece
editora

Título original: Rûmî et le Soufisme
Copyright: Eva de Vitray-Meyerovitch-1977

Direitos exclusivos da edição em língua portuguesa no Brasil adquiridos pela ECE – Editora de Cultura Espiritual que se reserva a propriedade desta tradução.

Dados de Catalogação na Publicação (CIP) Internacional
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Vitray-Meyerovitch, Eva de.
Rûmî e o sufismo / Eva de Vitray-Meyerovitch.
São Paulo : ECE, 1990.

Tradução de : Rûmî et le soufisme, pela Equipe da Editora de Cultura Espiritual.

ISBN 85-85009-13-6

1. Jalâl al-Dîn Rûmî, Mawlânâ, 1207-1273 - Religião e ética 2. Mevlevi 3. Sufismo I. Título.

CDD-297.4
90-0045 297.4092

Índices para catálogo sistemático:

1. Sufismo : Islamismo 297.4
2. Sufistas : Biografia e obra 297.4092

Eva de Vitray - Meyerovitch

RÛMÎ
e o sufismo

Tradução: Sonia Maria de Souza Cadioli

Carlos Comitini

ece
editora

Um homem de seu tempo, e de todos os tempos: uma presença viva e fraterna em todo o mundo do Islã, do Cairo ao Tanger, de Jakarta a Lahore, com seus oitocentos milhões de muçulmanos. Na Índia, no Afaganistão, no Irã, seus poemas são declamados pelas multidões, no momento das peregrinações. No mais humilde vilarejo turco, e ainda hoje, em Bosnia – Herzegovina – sua memória é venerada. Em Istambul, existe um cemitério onde querem se aproximar aqueles que foram os "adoradores de Rûmî". Cem mil discípulos, pelo menos, antes da Segunda Guerra Mundial: "dos monastérios" em todo o Oriente, incluindo-se os Balcans; dos púlpitos onde, durante sete séculos, sua doutrina foi ensinada; o reconhecimento, pelos orientalistas ocidentais, de sua obra, como aquela do maior poeta místico de todos os tempos e, pelos Orientais, que se curvavam somente ao Alcorão; um vidente escreveu, no tempo de São Luiz que: ao cortar-se um átomo, encontrar-se-ia um sistema solar em miniatura e que sabia, três séculos antes de Copérnico, não somente que a terra girava ao redor do sol, mas também que existiam nove planetas – descoberta datada de 1930.

Mas, sobretudo, o portador de uma mensagem de excepcional atualidade, porque fundada sobre uma experiência vivida, emanada de um homem que chegou a ser santo, embora não fosse um clérigo: tendo sofrido todas as vicissitudes de

uma época atormentada, assolada pelas pelas guerras e calamidades; exilado de seu país natal pelas invasões mongóis, refugiado em terra estrangeira, viúvo muito jovem, com filhos de pouca idade; tendo perdido, sob golpes de assassinos, entre os quais seu próprio filho, o mestre espiritual que ele amava mais que a ele mesmo, Rûmî testemunha que a vida tem um sentido, que o amor e a alegria transcendem o sofrimento, e que definitivamente nada é absurdo, pois "o homem supera infinitamente o próprio homem".

Elevado à realização metafísica que não deixa lugar para nenhuma dúvida, Rûmî é considerado antes de tudo um mestre do *despertar*. Ele transmite um ensinamento fundado sobre o *conhecimento*, utilizando métodos cujas provas apresentou. E esse ensinamento, ele o encarna na mais bela das formas, a beleza sendo, ela também, mediadora. Seu conteúdo está no sufismo, que constitui não uma doutrina, mas uma VIA, seguida no seio de uma *tarîqa*, ou confraria, tal como ele criou, no século XIII, na Anatólia, e que se dispersou pelo imenso Império otomano. Esta ordem, análoga a uma terceira ordem cristã, deu ao mundo muçulmano muitos de seus sábios, artistas e poetas; e, até Ataturk, é seu chefe que, durante sete séculos, foi encarregado de conferir a investidura ao sultão.

O MESTRE,

SUA VIDA, SUA ORDEM,

SUAS OBRAS

DJALÂL-OD-DÎN RÛMÎ: SUA VIDA E SUA ÉPOCA

Segundo todos os seus biógrafos, Muhammad Djalâl-od-Dîn era chamado comumente Khodâvendegâr – é assim que seu filho se diriga a ele – ou Mawlânâ Khodâvendegâr, que quer dizer "Nosso Mestre". Seu pai, tocado por sua santidade precoce, ter-lhe-ia dado esse nome quando era muito criança. Chamam-no assim (com a pronúncia turca "mevlânâ") em toda a Turquia. Acrescenta-se, às vezes, "de Rûmî" – da Anatólia – pois foi aí que passou a maior parte de sua vida. E, finalmente, todo o mundo do Islã o conhece sob o nome de Rûmî.

A época em que nasceu é a de grandes tumultos no mundo inteiro. "Este século é o de duelos grandiosos: luta entre o sacerdócio e o Império, luta entre o Oriente e o Ocidente, esta luta, sempre eterna, entre Irã e Teerã. Em 1190, Frederico Barbaruiva morre na cruzada; pouco depois, toda a Europa toma partido, ou a favor do papa ou a favor do imperador. No Oriente, a dominação cristã se deslocou: no final do século XIII, Saladin pouco a pouco lançou, em direção à costa, os francos reduzidos, após a perda de Edesse, no reinado de Jerusalém, no condado de Trípoli e no principado de Antióquia... Ao mesmo tempo, a Pérsia (pátria de Djalâl-od-Dîn) sofre mais uma vez o ultraje da invasão. Os conquistadores desta vez não vêm mais da Arábia, como no século VIII, mas do Oriente longínquo. O império de Khwarazm (seu país natal) cede por sua

vez. O Irã se envolve na tormenta sem nome em que, a Ásia oriental submergiu, suprimindo o califado de Bagdá e soltando suas velas sobre a Europa central. Época de caos e de incerteza". (Henri Massé, Ensaio sobre o poeta Saadi).

É muito difícil separar a história da lenda na biografia de Mawlânâ-Djalâl-od-Dîn. As indicações que damos logo abaixo são tiradas de fontes contemporâneas ou posteriores à morte do mestre. Ele nasceu, sem dúvida, em 30 de setembro de 1207, em Balkh, cidade célebre por sua beleza, em Khorassan. Nessa província, berço da civilização persa, de onde homens como Ferdowsî, Avicena, Al-Ghazâlî eram oriundos, a família de Djalâl-od-Dîn gozava de grande notoriedade. Seu pai, mestre sufista e teólogo eminente, era também um pregador-eloqüente, rodeado de muitos discípulos. Conhecido sob o nome de Babâ-od-Dîn Walad, e apelidado de "Sultão dos sábios", tinha nascido por volta de 1148 e morrido em 1231, em Konya.

Temendo a invasão mongol ameaçadora, teve de deixar precipitadamente Balkh com sua família, em 1219. Um ano depois, a cidade natal de Rûmî foi realmente destruída. Bahâ-od-Dîn Walad conduziu sua família primeiro a Meca, para aí terminar a peregrinação. Em Mishâpûr, eles encontraram o grande poeta místico Farid-od-Dîn 'Attâr; este ofereceu ao jovem Djalâd-od-Dîn seu Livro dos Segredos e predisse-lhe, segundo se conta, que logo ele arderia no coração de todos os amantes místicos. Djalâl-od-Dîn conservou sempre grande admiração por 'Attâr. "Ele percorreu, dizia, as sete cidades do Amor, enquanto eu estou sempre em volta a um beco sem saída.".

Voltando a Meca, eles se fixaram em Arzanjân, pequena cidade da Armênia, que possuía a dinastia dos Al-e-Menkujak. Em 625 da época hégira, Arzanjân foi conquistada por 'Alâ-od-Dîn Kaykobâd Seldjukide, que mais tarde devia convidar a família de Djalâl-od-Dîn a Konya. Mas antes disso eles ficaram em Lâranda, a atual cidade de Karaman. Aflâki, hagiógrafo da confraria, conta assim esses acontecimentos: "De mudanças em mudanças, Bahâ-od-Dîn Walad chegou a Laranda, que é uma dependência de Konya. Aí vivia um dos tenentes do islamismo, 'Alâ-od-Dîn Kaykobâd, nomeado Emir Mousa, prefeito e governador dessa província. Era um turco, de coração simples,

bravo e sincero. Tomou conhecimento que tal personagem chegava de Khorassan; seguido pela totalidade dos cidadãos e soldados, foi a pé a seu encontro. Quando se acharam em sua presença, tornaram-se todos seus discípulos. Apesar do convite para ficar em seu palácio, o santo não aceitou a oferenda do governador, e pediu que lhe indicassem um colégio. Emir Mousa ordenou que construíssem para ele, no meio da cidade, um colégio onde dizem que o santo morou durante quase sete anos. Quando Djalâl-od-Dîn atingiu a idade da puberdade, fizeram-no esposar a filha de Hodja Cherif-od-Dîn Lala de Samarkand. Este último era um homem respeitável, de origem nobre; tinha uma filha extremamente bela e graciosa, sem comparação em beleza e perfeição; chamavam-na Gauher-Khâtoun.

"Realizaram-se bodas magníficas. Era 623 (1226); Sultân-Walad e 'Alâ-od-Dîn Tchelebi nasceram desse casamento."

Após um longo tempo nessa cidade, prossegue o narrador, o sultão convidou Bahâ-od-Dîn Walad a Konya. "Ele veio ao seu encontro com uma numerosa escolta, desceu do cavalo e beijou o joelho do xeque. Todo o tempo que este último viveu, o sultão cumulou-o de honras e sinais de respeito. Durante sua última enfermidade, o sultão o visitou e chorou muito. Bahâ-od-Dîn Walad anunciou-lhe que o alcançaria breve. E realmente ele o seguiu ao túmulo poucos anos depois."

Bahâ-od-Dîn Walad reencontrou então em Konya, seu papel de pregador e professor. Quando Walad morreu, Djalâl-od-Dîn, então com vinte e quatro anos, substituiu-o. Um ano mais tarde, chegou até ele um antigo discípulo de seu pai, Burhân-od-Dîn Muhaqqîq Tirmidhî, vindo para encontrar seu mestre de outrora. Não o tendo encontrado vivo, ficou ao lado de Djalâl-od-Dîn e tornou-se o mestre espiritual deste, durante nove anos. Mandou o jovem estudar em Alep, que era um centro cultural florescente. Em seguida, Djalâl-od-Dîn foi para Damas onde ficou vários anos. Um dos maiores pensadores místicos do Islã, Muhyî-od-Dîn Ibn-ul- 'Arabî – passou aí os últimos dias de sua vida. Rûmî já o tinha encontrado, quando chegara a Damas, ainda criança, com seu pai. Conta-se que, vendo o pequeno Djalâl-od-Dîn caminhar atrás de Bahâ-od-Dîn, Ibn-ul-'Arabî gritou: "Louvores a Deus! um oceano caminha atrás de um lago!"

Após uma ausência de sete anos, Rûmî voltou a Konya, e instalou-se em seu colégio; de 1240 a 1244, ensinou jurisprudência e a lei canônica e se ocupou de direção espiritual. Sua carreira de professor parecia completamente traçada quando um acontecimento confundiu sua vida e fez dele um místico, incendiado pelo amor divino. Ele mesmo assim descreve o que lhe aconteceu: "Eu estava cru, então fui queimado e me comsumi". É justamente a uma linguagem de fogo que ele se atém, a partir de então, quando dizia: "O que quero é um incêndio no meu coração – é este incêndio que é tudo, mais precioso que o império do mundo, pois ele chama a Deus secretamente no meio da noite" (*Mathnawî*, III, 203).

O ENCONTRO DE SHAMS

Esse acontecimento é o encontro de um estranho dervixe errante, Shams de Tabrîz. Então, com a idade aproximada de sessenta anos, ele havia passado sua vida em constantes peregrinações, implorando a Deus fazer-lhe conhecer um de Seus santos e oferecendo, em troca, sua própria vida. Teria então recebido a revelação de se transportar à Asia Menor.

Chegando a Konya em 29 de novembro de 1244, instalou-se no caravançará dos mercadores de açúcar, onde se encerrou num quarto miserável, entregando-se a mortificações. As circunstâncias que rodeiam sua primeira entrevista com Djalâl-od-Dîn foram descritas de diversas maneiras pelos historiadores. Segundo um deles, Rûmî saía um dia de seu colégio dos Algodoeiros e se dirigia, no lombo de mula, em direção ao mercado. Seus discípulos o seguiam a pé. De repente, Shams correu ao seu encontro, agarrou a rédea da mula e perguntou-lhe: "Quem é o maior, Bâyazîd ou Muhammad"? Mawlânâ respondeu que essa era uma estranha pergunta visto que Muhammad era o Símbolo dos profetas. "O que quer dizer, nesse caso", replicou Shams, "o que o Profeta disse a Deus: 'Eu não Te conheci como devia Te conhecer', enquanto Bâyazîd disse: "Glória a mim! Como minha dignidade é elevada!' " Mawlânâ desfaleceu. Quando voltou a si, tomou Shams pela mão e conduziu-o a pé ao seu colégio, onde se encerrou com ele numa cela durante quarenta dias.

Entretanto, Muyî-od-Dîn 'Abd-al-Qâdir (696-775 da Hégira), que foi o contemporâneo, no início de sua vida, do filho de Rûmî, Sultân Walad, narra, assim, esse encontro em sua obra intitulada: *Al-Kawâkib-ul-Mudî 'ah*: "Um dia, Mawlânâ estava sentado em sua casa, rodeado de alunos e de livros. Shams-od-Dîn entrou, saudou-o e, indicando os livros, perguntou: 'Que é isso?' Mawlânâ respondeu: 'Tu não o sabes'. Apenas tinha ele pronunciado essas palavras o fogo caiu sobre os livros que se incendiaram. Mawlânâ perguntou: 'Que é isso?' Shams respondeu: 'Tu não o sabes', e partiu. Mawlânâ abandonou então sua família e se pôs a caminho, à procura de Shams."

Existem outras versões desse encontro. Assim, segundo Djâmî, quando Shams chegou a Konya, Rûmî estava sentado na borda de um tanque, e tinha colocado alguns livros perto dele. Shams perguntou: "Que é isso?" Mawlânâ respondeu: "São palavras. Que te importam essas coisas?" Shams jogou todos os livros na água. Mawlânâ gritou: "Que fizeste? Em alguns desses manuscritos se achavam escritos importantes de meu pai, e não se os encontram em nenhuma outra parte". Shams mergulhou a mão na água e retirou os livros, um por um, sem que estivessem molhados. Mawlânâ perguntou: "Qual é o segredo?" Shams respondeu: "Isso se chama dhawq (desejo de Deus) e hâl (estado espiritual). Que te importam essas coisas?" E partiram juntos.

Para outros, ainda, a pergunta que Shams fez foi a seguinte: "Qual o objetivo dos esforços espirituais e das mortificações, da repetição das preces e do conhecimento?" Mawlânâ respondeu: "Compreender a tradição e os costumes da lei religiosa". Shams replicou: "Tudo isso é exterior". Mawlânâ perguntou então: "Que há além disso tudo?" Shams respondeu: "O conhecimento consiste em passar do desconhecido ao conhecido", e recitou versos do Dîwân de Sanâ'î:

> Se o conhecimento não te ensina a ti mesmo,
> Vale mais a ignorância que um tal conhecimento.

Mawlânâ caiu aos pés de Shams e renunciou ao seu próprio ensinamento.

É difícil saber a quem se ater. O melhor sem dúvida é referir-se ao Walad-Nâma de Sultân Walad, que declara simplesmente que seu pai procurava um pîr (mestre espiritual), mas não diz como ele o encontrou.

Do deslumbramento desse encontro, toda a obra, toda a vida de Rûmî vão se tornar eco.

"Aquele que busca, escreveu Sultân Walad, referindo-se a essa procura do Bem Amado divino por seu pai, aquele que busca é aquele que encontra... Pois o Bem-Amado se torna o enamorado. Seu guia supremo na via mística era Shams de Tabrîz. Deus consentiu que Shams se manifestasse particularmente a ele, e que o fizesse para ele somente... Ninguém teria sido digno de uma tal visão. Após uma longa espera, Mawlânâ viu o semblante de Shams; os segredos se lhe tornaram claros como o dia. Viu o que não se pode ver; ouviu o que ninguém jamais ouviu de alguém... Enamorou-se dele e foi aniquilado" (Walad Namâ, p.41).

Comparando o Absoluto a um oceano sem margens, Realidade cuja existência individual não é senão uma manifestação efêmera, Rûmî descreveu, num de seus mais belos poemas (*Odes místicas*, 649), o encantamento da alma que descobre sua identidade com o divino: "Cada gota deste mar reveste uma forma aparente, diz ele. Saiba com certeza que seu nome é Djonayd ou Bayâzîd" (*Odes místicas*, 583). Escolhendo esses dois nomes, que são os de dois dos maiores místicos do Islã, Rûmî quer mostrar que as almas capazes de ser uma "imagem divina" e o espelho da verdade suprema podem se tornar os guias dos peregrinos místicos:

> Sem o socorro de meu senhor Shams-ul-Haqq de Tabrîz,
> Ninguém pode contemplar a lua nem se tornar o mar.
> (*Odes místicas*, 649)

É por Shams ter aparecido um dia na vida de Rûmî, como um desses enviados divinos, que, diz ele, "agarram a alma pelo pescoço" para tirá-la de sua letargia e precipitá-la à procura de Deus, que lhe consagra essa gratidão e esse amor extremos.

Quando o mestre espiritual, desse modo, despertou o coração até então adormecido,

> No coração aparece uma imagem: "Volta à tua Origem".
> O coração foge de todos os lados, longe do mundo das cores e dos perfumes,
> gritando:"Onde está então a Fonte?" e rasgando suas vestes, por amor.
>
> (*Odes místicas*, 18)

O nome de Shams significa "sol" e Rûmî gosta de brincar com esse tema:

> O sol da face de Shams-e-Dîn, glória de Tabrîz,
> Não brilhou sobre nada de perecedouro sem torná-lo eterno.
>
> (*Odes místicas*, 861)

Às vezes, mediador e a própria personificação do Amor, Shams levaria Rûmî a descobrir que, toda dualidade pode ser transcendida, pois o ser "possui uma outra dimensão" (*Odes místicas*, 1038). Desde então, "esse Shams-od-Dîn eterno e supremo" reside, ele o sabe, no fundo de seu ser:

> O amigo diz: "Sou tua própria alma e teu próprio coração,
> Por que és tomado de assombro?"
>
> (*Odes místicas*, 1022)

> Não havia ele dito:
> Vim te tomar pela mão
> Para te privar de teu coração e de ti mesmo e te colocar no Coração e n'Alma.
> Vim a tua casa na bonita primavera, oh roseira!
> Para te enlaçar com meus braços e te estreitar.
> Vim para te conferir, nessa morada, o esplendor.
> Levo-te ao alto do firmamento, como a oração dos amantes.
>
> (*Odes místicas*, 322)

Depois de terem ficado juntos por dezesseis meses, Shams decidiu partir para Damasco: na verdade ele estava exposto aos ataques dos discípulos de Rûmî, enciumados pela influência que ele tinha alcançado sobre o espírito de seu mestre. Este,

profundamente aflito, enviou seu filho Sultân Walad para implorar que voltasse a Konya. Shams aceitou, mas as perseguições recomeçaram e, em 3 de dezembro de 1247, Shams desapareceu, dizem, assassinado. Afirma-se ainda que entre seus assassinos estaria um dos filhos de Rûmî, 'Ala-od-Dîn. Mawlânâ, entretanto, não parece ter tido certeza da morte de seu amigo – talvez a tivessem escondido dele. De qualquer forma, fez duas viagens a Damasco, na esperança de encontrá-lo. Ficou muito tempo inconsolável, e escreveu sobre a porta da cela de Shams:

Eu era neve, sob teus raios me derreti;
A terra me absorveu; névoa de espírito,
Subo para o Sol.

Em seguida a esse desaparecimento, Rûmî instituiu o concerto espiritual, o *samâ'*, que representava, para ele, não somente um ofício litúrgico, mas também a manifestação espontânea da emoção. Sultân Walad descreve-nos assim:

Ele não parava nunca de escutar música e de dançar;
Não repousava nem de dia, nem de noite.
Tinha sido um sábio: tornou-se um poeta.
Tinha sido um asceta: tornou-se embriagado de amor,
Não com o vinho da uva: a alma iluminada não bebe senão o vinho da luz.

Compôs, também, à memória de seu mestre bem-amado, a compilação de odes que levam seu nome: Diwân-e-Shams e Tabrizî, admiráveis cantos "de amor e de luto", obra imensa toda ela consagrada a esse amor, terrestre em aparência, mas que é, em realidade, uma hipóstase do amor divino. Encontra-se, ao longo desses poemas, uma dor sempre presente e o eco de um sofrimento causado pela primeira separação:

Oh, Mestre, vem! Oh, Mestre, vem! Oh, Senhor, volta!
Não me faz sofrer, não me faz sofrer! Oh, hábil Mestre, de belo semblante, vem!...
Oh, noite inquietante, desaparece! Oh, angústia indizível, afasta-te!
Oh, inteligência adormecida, aniquila-te! Oh, plenitude despertada, vem!

Oh, coração desvairado, vem! Oh, alma ferida, vem!
(*Odes místicas*, 36)

Oh, Amor que devora o coração! Oh, Mestre, guarda-me!
És como Noé, meu salvador, és minh'alma, és o vencedor e o vencido,
És o coração ferido, e eu estou diante da porta dos Segredos.
És a luz, és a alegria, és a fortuna triunfal;
És o pássaro do monte Sinai e eu fui ferido por teu bico.
És a gota d'água e és o oceano, és a graça e és a ira,
És o açúcar e és o veneno, não me atormenta ainda mais!
(*Odes místicas*, 37)

Entretanto, ele conseguiu, diz-nos ainda seu filho e confidente, transcender sua dor, interiorizando esse amor personificado que representava a seus olhos a face do Amor divino: Ainda que Mawlânâ não tenha aparentemente reencontrado Shams de Tabrîz, ele o reencontrou de fato nele mesmo, pois ambos comungavam o mesmo estado espiritual (*hâl*). Ele disse: "Ainda que estejamos longe dele materialmente – Sem corpo e sem alma, nós dois somos uma só luz – Se quiseres, tu o vês, se quiseres, é a mim que vês – Eu sou ele, ele sou eu, oh, indagador! Por que digo eu ou ele, já que ele mesmo sou eu, e que eu sou ele? Sim, tudo é ele, eu estou contido nele... Já que eu sou ele, que buscaria eu? Sou ele mesmo, agora é de mim mesmo que falo. Certamente, sou eu mesmo que eu buscava". (Walad-Nâma, p. 60 s.).

Um poema do *Diwân* dedicado a Shams traduz esse sentimento:

Feliz o momento em que, estando sentados no palácio, tu e eu,
Com duas formas e dois rostos, mas uma só alma, tu e eu.
As cores do bosque e as vozes dos pássaros concederão a imortalidade.
No momento em que entrarmos no jardim, tu e eu!
As estrelas do céu virão nos olhar:
Nós lhes mostraremos a lua, tu e eu.
Tu e eu, liberados de nós mesmos, estaremos unidos no êxtase,
Felizes e sem vãs palavras, tu e eu.

Os pássaros do céu terão o coração devorado de inveja
Nesse lugar onde riremos tão alegremente, tu e eu!
Mas a grande maravilha é que tu e eu, enovelados no mesmo ninho,
Encontrávamo-nos nesse instante, um no Iraque, e o outro em Khorassan, tu e eu.

(*Ode mística,* trad. inédita)

Desde então, toda dualidade sendo transcendida, o mestre interior e o mestre exterior não formam senão um: *anâ aqûlu waanâ asma'u wa-laysa fi'l dâri ghayri dayyârun*: Sou eu quem fala, sou eu quem escuta, e na casa não há outro senão eu.

Em ti mesmo, o que vê e o que é visto não são senão um.

(*Odes místicas,* V)

Resta outra coisa para dizer, mas é o Espírito Santo que te relatará, sem mim.
Ou, melhor, és tu mesmo que o dirás a teu próprio ouvido – nem eu, nem um outro senão eu (não te o dirá),
Oh, tu que sou eu mesmo!

(*Mathnawî,* III, 1298 s.)

No firmamento, uma lua aparece, na aurora,
Desce do céu e lança seu olhar sobre mim.
Como um falcão que agarra um pássaro, durante a caça,
Ela me encanta e me eleva aos céus.
Quando me olhei, não me vi mais a mim mesmo,
Pois nessa lua, meu corpo, por graça, tornara-se a alma.
Quando viajei na alma, só vi a lua,
Até que me fosse revelado o mistério da Teofania eterna.
As nove esferas celestes estavam mergulhadas inteiras nessa lua.
O esquife de meu ser estava todo escondido nesse mar.
O mar se quebrou em ondas; a inteligência voltou.
E lançou meu chamado: foi assim, e assim sucedeu.
O mar se cobriu de espuma, e de cada floco de espuma
Alguma coisa tomava uma forma, alguma coisa revestia um corpo.
Cada floco de espuma corpórea, que recebeu uma marca desse mar,

Logo fundiu-se e seguiu o curso das ondas.
Sem a ajuda de meu senhor Shams-ul-Haqq de Tabrîz,
Ninguém pode contemplar a lua, nem se tornar o mar.
(*Odes místicas*, 649)

Por fim partiste, foste embora para o Invisível.
Oh, maravilha, oh, maravilha! Por que caminho partiste além deste mundo?
Muito fortemente agitaste tuas asas e tuas plumas e, quebrando a gaiola,
Alçaste vôo e partiste para o mundo da Alma.
Eras um nobre falcão, na cabana de uma velha senhora:
Quando ouviste bater o tambor, partiste além do espaço.
Eras um rouxinol inebriado, entre os mochos:
O perfume do roseiral te alcançou, e partiste para o roseiral.
Sentias o cansaço por causa deste mundo amargo:
Por fim, partiste para a taberna da Eternidade.
Te dirigiste como uma flecha para o alvo da felicidade,
Para esse alvo, como uma flecha, partiste desse arco.
O mundo, como um vampiro, te deixou falsas marcas,
Deixaste essas marcas e partiste para o que não tem marcas.
Já que te tornaste o Sol, para que te serve uma coroa?
Para que pedir um cinto, quando partiste daqui?
Ouvi dizer que te tornaste todo olhos, e que olhas para a alma:
Por que olhar para a alma, quando partiste para a Alma da alma?
Oh, coração, que estranho pássaro tu és, que persegue os louvores!
Fazendo de tuas duas asas um escudo, partiste para a lança.
As flores evitam o outono, mas tu, que estranha flor tu és
Que, murchando, murchando, partiste para o vento de outono!
Caído do céu, como a chuva, sobre o telhado deste mundo terreno
Correste em todos os sentidos e pela calha partiste.
Cala-te, poupa-te de falar, não dorme,
Pois que partiste para te refugiar junto a um terno Amigo.
(*Ode mística*, trad. inédita)

Depois de ter perdido toda esperança de reencontrar Shams nesse mundo, Rûmî escolheu para amigo e mestre de seus discípulos, Salâh-od-Dîn Farîdûn Zarkûb, que tinha sido, ele também, discípulo de Burhân-od-Dîn Muhaqqîq Tirmidhî. Ele morava nos arredores de Konya e para aí foi num dia em que Mawlânâ pregava na mesquita e citava parábolas de seu mestre comum. Salâh-od-Dîn se levantou e caiu aos pés de Rûmî. Tornaram-se inseparáveis, até a morte de Salâh-od-Dîn, em 657 da hégira, quer dizer, durante dezesseis anos. O filho de Rûmî, Sultân Walad, havia se casado com Fâtima Khâtûn, filha de Salâh-od-Dîn. "Graças a ele, conta Sultân Walad, o tormento de Mawlânâ se acalmou, todas suas penas e seus lamentos se acalmaram. Mawlânâ portava-se com êle como com o outro rei, Shams de Tabrîz. Seu olhar estava constantemente fixo nele; afora ele, para Mawlânâ, tudo era somente nada!"

De novo os discípulos sentiram desconfiança. Não respeitavam Salâh-od-Dîn, que era somente um simples artesão que trabalhava na douração e estamparia de livros (*Zarkûb*). "Disseram entre eles: Estamos salvos do outro. Se se considerar bem, caímos numa armadilha. Este que apareceu é pior que o primeiro... Não possui nem a escrita, nem a ciência, nem a eloqüência. É um simples ignorante."

Mas Salâh-od-Dîn, escreve Sultân Walad, possuía a verdadeira ciência, que é a das coisas de Deus. Sabendo que os discípulos o ameaçavam de morte, sorriu: "Sou", diz, "como um espelho diante de Mawlânâ. É em mim que ele vê seu próprio rosto. Se ele me escolheu, é que ele se escolheu a si mesmo". Mawlânâ faz alusão a esta hostilidade de seus discípulos, principalmente no *Livro do Interior* (cap. 22, em árabe), e cita freqüentemente o nome de Salâh-od-Dîn, no *Dîwân*, dedicado a Shams de Tabrîz. Os funerais de Salâh-od-Dîn foram acompanhados de *samâ'* e ele repousa ao lado do pai de Rûmî.

Em seguida foi Husâm-od-Dîn Tchelebî que Mawlânâ escolheu para dirigir seus discípulos; ele o estimava muito, e declara que foi por sua insistência que compôs seu célebre *Mathnawî*.

Um dia, depois de terem lido juntos as obras de 'Attar e de Sanâ'i, Husân-od-Dîn sugeriu a Mawlânâ compor, por sua vez, um tratado em versos que contivessem seus ensinamentos. Rûmî respondeu: "Eu já havia pensado nisso", e tirou das pregas de seu turbante um papel no qual estavam escritos os dezoito primeiros dísticos do *Mathnawî*. Assim começou a redação, à qual era dedicada, às vezes, toda a noite; Mawlânâ improvisando, Hussân-od-Dîn escrevendo os versos e recitando-os. A composição foi interrompida, após a conclusão do primeiro volume, pela morte da mulher de Husâm-od-Dîn, e retomada, dois anos mais tarde, em 662 da hégira. Ela continuou, sem dúvida, até o fim da vida de Rûmî, em 672.

A LENDA DOURADA

Um clima de lenda envolve a vida de Rûmî que conhecemos, sobretudo, graças a Aflâkî, o hagiógrafo de sua confraria. Os fatos que ele relata são muitas vezes suspeitos. Entretanto, a despeito dos exageros próprios do gênero, encontram-se traços que se sente exuberantes de vida e que expõem um retrato tão emocionante quanto o dos *Fioretti*. Além disso existem muitos pontos comuns entre Rûmî e São Francisco de Assis, que morreu quando o Mestre de Konya tinha dezenove anos: o mesmo amor pelos humildes, pela pobreza, a mesma postura do uníssono com o cosmos sagrado. "As árvores, dizia, me reconhecem e respondem à minha saudade.".

Certa vez, os amigos haviam formado um círculo à beira de um lago. "Nosso mestre, conta *Aflâkî*, mergulhado num oceano de luz, relatava os pensamentos do além. Por acaso, todas as rãs desse lago puseram-se a coaxar juntas. Nosso mestre gritou-lhes com uma voz terrível: "Que algazarra é essa? São vocês que devem falar, ou nós?" Todas se calaram imediatamente; não mais emitiram nenhum som, nenhuma delas fez ruído. Quando o mestre se levantou, aproximou-se da beira do lago e fez um sinal que significava: A partir de agora, é permitido. Imediatamente, todas recomeçaram a coaxar" (Aflâkî, Monâquib-ul- 'Arfîn, I, 134).

Um dia, Rûmî pediu a um jovem discípulo que conseguisse

uma grande quantidade de guloseimas. Ele pegou a bandeja, abriu-a com um guardanapo e foi-se. "Andei suavemente atrás dele, conta o narrador; ele foi até as ruínas onde vi que uma cadela tinha parido. O mestre deixou toda a provisão para alimentá-la. Fiquei surpreso com tal compaixão, com tal piedade. Havia sete dias, disse-me, que essa infeliz não comia nada pois por causa dos filhotes, não podia se ausentar. Foi Deus que transmitiu seus lamentos aos meus ouvidos e ordenou-me consolá-la" (ib., pág. 294).

Certa vez, entre os habitantes de Konya reunidos no mercado, ele lhes ensinava os preceitos místicos. No momento da oração da tarde, quando a noite caía, os cães tinham formado um círculo a sua volta. O mestre lançava sobre eles seus olhares abençoados e continuava suas explicações. Os cães agitavam as cabeças e caudas e lançavam grunhidos de satisfação. Disse: "Juro por Deus, o Altíssimo, o Todo-Poderoso, esses cães compreendem nossa gnose". E recitou: "Esta porta, esta parede proclamam os louvores de Deus e compreendem os segredos divinos! A porta e a parede dizem coisas sutis, o fogo, a água, a terra fazem relatos" (Aflâkî, op. cit. I, 171).

Essa compaixão, essa gentileza fraterna se estendia a todos os seres, e de preferência aos mais fracos, sem excluir, para tanto, um sólido bom senso, uma psicologia fina e cheia de humor. Quando alguém lhe disse: "Esta noite, li o Alcorão inteiro por amor a ti", ele respondeu somente: "E como não morreste por isso?"

Assim encontramos nele palavras tão ternas quanto estas: um amigo colocava um prego na parede de uma das celas do colégio. "Esta cela" disse ele, "pertence ao nosso mestre Shams-od-Dîn. Não tens receio de pôr um prego aí? Que isso não se faça mais; tenho a sensação que se crava um prego em meu coração" (Aflâkî, op., II, 23). E, além disso, um conhecimento muito vivo das coisas cotidianas e uma aspereza sem constrangimento que lembra o das fábulas da Idade Média. É bom lembrar, a propósito disso, que para Rûmî, tudo que pudesse parecer trivial era apenas o meio de fazer perceber certa realidade: "Meus gracejos, diz ele, não são apenas gracejos, são um ensinamento, são destinados a dirigir o povo e a fazê-lo compreender meu pensamento" (Aflâkî, op. cit., I, 293).

Essa alegria leve confere a tudo o que ele toca um sabor inimitável. Não suportava o sectarismo nem a estreiteza de espírito dos doutores bem-pensantes, da rigidez sem amor. Agradava-lhe dizer: "Se tu nos procuras, procura-nos na alegria, pois somos os habitantes do reino da alegria" (Aflâkî, op., cit., I, 276).

Nem Mawlânâ, nem seus discípulos faziam diferença, entre as religiões, e todos podiam participar de seu círculo. Após a morte de sua primeira mulher, que deixara duas crianças de pouca idade, Djalâl-od-Dîn tinha se casado com uma cristã convertida ao islamismo, Kirâ-Khatûn, de Konya, e era amado, não somente por seus correligionários, mas também pelos discípulos de outros credos, inclusive pelos descrentes, cuja liberdade de pensamento ele respeitava: "O mundo inteiro, dizia ele, compõe-se de partes constituintes de um único indivíduo, representado por essa tradição do Profeta: "Grande Deus! Dirige meu povo, porque ele não sabe". Meu povo, isto é, minhas partes constituintes, pois se os infiéis não estivessem contidos em suas partes, ele não seria o todo" (Aflâkî op., cit., I, 126).

Ele gosta de citar Sanâ'i: "Assim, a impiedade e a fé correm paralelamente no caminho de Deus", colocando sempre a ênfase sobre a unicidade do objetivo que todos os seres querem atingir."Há muitos caminhos de busca, mas o objeto da busca é sempre o mesmo. Não vês que os caminhos que conduzem a Meca são diversos, um vindo de Bizâncio, outro da Síria, e outros ainda passando por terra ou por mar? Os caminhos diferem, o objetivo é único... Quando as pessoas chegam lá, todas as querelas, disputas e desavenças que surgiram no caminho se nivelam. E os que se diziam uns aos outros, ao caminhar: 'Estás errado e és ímpio', esquecem sua querela assim que chegam, pois os corações são unânimes" (*O Livro do Interior*, cap. 23).

Mawlânâ Djalâl-od-Dîn passou o resto de sua vida em Konya, compondo uma obra considerável e dando um ensinamento espiritual a numerosos correspondentes, amigos e discípulos. Estes últimos, se reuniam no seio da confraria ou *tarîqa*, que ele tinha fundado e que sempre foi marcada por suas características pessoais: humanidade, fraternidade, humildade, tolerância.

A TARÎQA, CONFRARIA DOS DERVIXES DANÇARINOS

Tarîqa, termo árabe significando "caminho, estrada, via", adquiriu duas acepções técnicas sucessivas na mística muçulmana: [1]

Em sua primeira acepção, a palavra *tarîqa* designa um método de psicologia moral para guiar cada vocação individual, traçando um itinerário da alma em direção a Deus, levando, por diversas etapas, da prática literal da lei revelada (*sharî 'a*) até a realidade divina (*Haqîqa*). É também assim nos séculos IX e X da nona era, e os nomes dos grandes sufis, Djonayd, Hallâdj, Sarrâdj, Qûshayrî, Hudjwîrî são os dos mestres de mística.

Na segunda acepção, o termo (*tarîqa*) designa, a partir do século XI, o conjunto de ritos de prática espiritual preconizados para a vida comum nas diversas congregações muçulmanas que começam desde então a se fundar. Por extensão, tornou-se sinônimo de confraria e designa uma comunidade fundada sobre preceitos especiais, sob a autoridade de um mesmo mestre.

O pertencer a uma dessas confrarias pode implicar em residir em um "mosteiro" (*takya*), geralmente por períodos

mais ou menos longos, muito raramente por toda a vida, sendo a maior parte dos adeptos, casados. Trata-se de algo muito parecido às ordens terceiras cristãs.

A tarîqa Mawlawîya foi fundada na Turquia por Djalâl-od-Dîn Rûmî, mas é seu filho mais velho, Sultân Walad, o seu verdadeiro organizador. Seu costume mais original é a célebre dança *samâ '*, que deu a seus membros o nome de dervixes dançarinos, que estudaremos adiante. Cada membro da confraria está a princípio sujeito a seguir certos preceitos de meditação, de oração, etc., e deve assistir às reuniões periódicas de sua *tarîqa*.

Os tratados de sufismo descrevem minuciosamente a Regra seguida em cada *takya* assim como as etapas (*maqamât*) percorridas ao longo da Via mística pelo peregrino (*sâlik*). O papel do xeque, ou *murshid*, que a dirige, e a quem se deve obediência absoluta, consiste em adaptar os exercícios às necessidades espirituais e às capacidades dos discípulos, ou *murîds*. Mas os laços entre mestre e discípulo sufista são bem mais estreitos do que os que podem ser atribuídos a um "diretor de consciência", no sentido comum desse termo: não se trata somente do ensinamento de um método, de acordo com as aptidões de homens que aspiram a uma vida espiritual, mas de uma transmissão iniciática, da comunicação de uma influência espiritual, de um influxo divino (*baraka*) que só pode ser conferida pelo representante de uma "corrente" (*silsila*) que chega até o próprio Profeta. Praticamente, essa iniciação é simbolizada pela investidura, a tomada do hábito religioso ou *khirqa*. O *murîd* é chamado filho do xeque. Além disso, os discípulos se consideram entre eles como irmãos, que se amam uns aos outros por amor a Deus: estão unidos entre si por uma afinidade espiritual mais próxima que os laços de sangue. Toda a comunidade sufista constitui assim uma fraternidade indivisível, de maneira que o menor adepto se sente unido espiritualmente ao hierofante mais exaltado; o laço entre eles jamais pode ser quebrado, pois é um casamento de almas que se celebrou no céu. [2] Assim, diz Abû-Sa'îd ibn Abi-l Khayr, célebre sufi persa: "Ainda que um esteja no Oriente e o outro no Ocidente, encontram alegria e conforto em suas conversas um com o outro, e aquele que viveu numa geração posterior à do outro é instruído e consolado pelas palavras de seu amigo."

Os preceitos monásticos que Abû Saîd ibn Abi-l Khayr ordenou que fossem escritos afim de que os seguissem minuciosamente os que moravam em sua *takya*, apresentam-nos o interessante fato de serem cerca de dois séculos anteriores à fundação da ordem de Mawlawîya, e de constituirem uma Regra típica:

I. Que conservem suas roupas limpas e a si mesmos sempre puros.

II. Que não se reúnam na mesquita ou em outro santo lugar para tagarelar.

III. Que façam suas orações em comum.

IV. Que consagrem bastante tempo à prece noturna.

V. Que à aurora implorem o perdão de Deus e O invoquem.

VI. Durante a manhã, que leiam tanto do Alcorão quanto possam e que não falem antes do nascer do sol.

VII. Entre as orações da tarde e as do momento de dormir, que se dediquem a repetir alguma ladainha.

VIII. Que acolham os pobres e os necessitados, e que suportem com paciência o trabalho de servi-los.

IX. Que nada comam senão dividindo uns com os outros.

X. Que não se ausentem sem receber para isso permissão uns dos outros.

Além disso, que consagrem suas horas de lazer a uma destas ocupações: seja ao estudo da teologia ou a qualquer exercício de devoção, seja a levar alívio a alguém.

O retiro (tchella) – Em geral, os retiros no Islã duram quarenta dias, mas, entre os mawlawîs, o dervixe que deseja praticar um retiro se encerra durante mil e um dias numa *takya*. Não pode sair daí sem autorização, e toda infração a esta regra lhe faz perder o benefício de seu retiro, que deve então recomeçar. Durante perto de três anos, o discípulo mawlawî leva uma vida muito austera. Nas outras "ordens" o xeque indica ao *murîd*, segundo seu "grau" espiritual, um dos nomes de Deus, sobre o qual deverá meditar durante o *dhikr* (memorização de Deus). Mas, entre os discípulos de Mawlânâ Djalâl-od-Dîn Rûmî dava-se ao noviço um trabalho fatigante ou desagradável, para mortificá-lo: varrer o soalho, limpar as latrinas, consertar os sapatos dos dervixes. Devia cumprir essas tarefas com submissão, fidelidade e bom humor, dizer sempre "Agradeço a Deus", estivesse ou não satisfeito, e demonstrar um grande respeito aos que o haviam precedido na confraria. O participante do retiro, chamado *tchella kash*, trabalhava o dia inteiro e só descansava após a oração da noite. Dormia numa cela individual, sem colchão nem coberta; só podia se cobrir com um casaco, sem se despir, se fizesse frio. Entre os dervixes, um ancião, a quem se dava o nome de Meydan-djé, era encarregado de cuidar das celas e de acordar os dervixes uma hora antes do nascer do sol. Acendia os círios da mesquita, depois pronunciava-se o *adhân*, o chamado à oração, que se fazia em comum.

Quando um participante cometia uma transgressão, ou faltava ao respeito com seu superior, o xeque o castigava na presença de todos os outros dervixes, com dez ou vinte golpes de bastão nas pernas, sem machucá-lo, mas para humilhá-lo.

As refeições frugais eram tomadas em comum, ao redor de uma toalha de couro sem costura. Os dervixes comiam todos num mesmo prato, sentados e um pouco inclinados de modo a não ficar numa posição confortável, e não desejar assim alimentar-se mais.

Ao contrário de muitos outros mestres, Rûmî proibia seus discípulos de mendigar. Lembrando-lhes o que um dia o Profeta dissera: "É preciso conservar pura vossa honra; podeis

trabalhar", acrescentou: "Cada um pode ganhar sua vida, de certo modo, trabalhando: um pode se dedicar ao comércio, outro a escrevente, etc... Aquele que não age assim não merece soldo" (Aflâkî, op. cit., I, p. 219). A regra é que um dervixe mawlawî não deve aceitar nenhuma esmola, a menos que não tenha se alimentado há três dias.

A oração e o jejum. Longe de louvar o quietismo ou o afrouxamento nas práticas religiosas, o Mestre prescrevia a observância rigorosa: "Tudo o que os profetas e os santos fizeram, dizia ele, ordens e proibições, todas as construções sólidas que edificaram, ajustadas e arranjadas, nos incitam a agir da mesma forma. É um dever praticá-las e perpetuá-las e se empenhar a segui-las." (Aflâkî, op. cit. I, p. 150).

Quando, do minarete o chamado à prece, chegava ao ouvido do Mestre, ele se erguia com um respeito perfeito, dizendo: "Que teu nome dure até a eternidade, oh tu que clareias nossa alma!"

Seu servidor conta que durante um inverno rigoroso, onde os jovens, embora vestidos com uma pesada peliça, sentiam frio mesmo ao lado de um forno ou de uma chaminé, o Mestre subia ao terraço do colégio e aí praticava suas devoções noturnas até de manhã, com cem mil lamentos e gemidos. Quando descia do terraço, uma vez terminada a oração da manhã, e lhe tiravam as botas, as gretas de seu calcanhar gotejavam sangue, e seus companheiros choravam. (Aflâkî, op. cit. I, p. 151).

Esgotava-se em jejuns, dizendo: "O repouso dos amantes místicos está na fadiga; para eles, a riqueza está na dor, e a alegria, na procura". Conta-se que um dia, ao estar no banho público, olhou-se com pena e, percebendo que seu corpo estava magro, disse: "Em toda minha vida, não tive vergonha de ninguém, mas hoje fiquei extremamente confuso ao ver meu corpo emagrecido, e ao compreender o que ele dizia com a linguagem expressa por sua situação, o que ele escondia e como se queixava, dizendo: 'Não me concedes repouso um só dia, menos de um dia ou de uma noite, para que eu possa recuperar um pouco de força e que consiga suportar o fardo.' Mas o que fazer, se meu repouso depende da fadiga que lhe imponho? Se mesmo que eu repouse um instante, minha alma não repousa." (Aflâkî, op. cit., I, p. 309).

Qual é, para os sufistas, o sentido profundo da oração? Um dia perguntaram a Mawlânâ: "Existe um caminho mais curto do que a prece, para se aproximar de Deus? Ele respondeu:

"Ainda a oração. Mas a oração não é somente essa forma exterior. Esse é o **corpo** da oração; a oração formal comporta um começo e um fim, e cada coisa que implique começo e fim é um corpo. O *takbîr* (proclamação da grandeza suprema de Deus) é o início da oração, e o *salâm* (salvação no mundo) seu fim. Da mesma forma, a profissão de fé (*shahâda*) não é somente o que se diz movendo os lábios: pois esta fórmula tem um começo e um fim; e tudo o que é expresso por palavras e sons e que tem um começo e um fim é uma forma e um corpo. Mas a alma da oração é incondicionada e infinita, não tem nem começo, nem fim. Enfim, sozinhos, os profetas (para eles a salvação!) trouxeram a oração e o Profeta, que nô-la ensinou, disse: "Tenho momentos com Deus os quais nem um profeta enviado nem um anjo próximo de Deus podem atingir". Portanto, a alma da oração não é somente sua forma: ela prepara para a absorção em Deus e para a perda de consciência. Do mesmo modo todas as formas permanecem no exterior. Não há mais lugar na alma, então, nem mesmo para Gabriel que é um espírito puro" (*o Livro do Interior*, cap.3).

A TARÎQA MAWLAWÎYA NA HISTÓRIA

Os mawlawîs só se organizaram em verdadeira irmandade sob a direção de Sultân Walad. A primeira casa, a de Konya, tornou-se o centro a partir do qual as outras *takyas* foram fundadas. O chefe da Mawlawîya possuía o privilégio tradicional de entregar a espada ao sultão quando este subia ao trono. Foi assim que o sultão Muhammad Fâtih recebeu a sua do Tchelebi Amîr'Adil, sucessor de Sultân Walad, e se tornou seu discípulo. A partir do século XVI, as principais *takyas* foram construídas pelos emires e príncipes. Selim III (século XVIII), sultão músico e poeta, tinha uma imensa admiração por xeque Ghâlib, poeta mawlawî, e tudo o que se canta na flauta, o *ney*, é sua obra. Foi no tempo desse sultão que a *tarîqa* atingiu seu apogeu: as *takyas*

foram restauradas, as doações aumentadas. Entrava-se então na *tarîqa* para agradar ao sultão. Muitos dentre eles favoreceram a ordem, e notadamente Mahmûd II (século XIX) que ordenara o fechamento dos conventos dos *bektâshîs* e os reprimira severamente. Assim, os *bektâshîs* se refugiaram nas *takyas* dos mawlawîs que os acolheram.

No início, e principalmente no tempo do próprio Rûmî, a ordem era inteiramente descentralizada. Havia sim, a casa mãe de Konya, mas existiam *takyas* ou ramos da tarîqa nos menores vilarejos. O Mestre ficava muito próximo do povo, sem nenhum respeito humano, e não tinha senão uma medíocre estima pelos poderosos. Seu círculo era composto de artistas, de artesões, de trabalhadores manuais. Aliás ele sempre aconselhava seus discípulos a se sujeitarem a todo o tipo de trabalho. Os mawlawîs, como foi dito, nunca faziam diferença entre as seitas ou as religiões, reprovavam todo fanatismo e influenciavam o povo nesse sentido. Grupos de dervixes viajavam juntos, iam aos mais humildes lugarejos, vivendo como podiam, ajudando a população, fazendo com ela o *samâ* '; e os pobres, graça a eles, esqueciam sua miséria. Davam cursos, ensinando o *Mathnawî*. Mesmo as mulheres, diz-se, participavam às vezes do concerto, o que era extremamente revolucionário. As mulheres não tinham *takya*, mas algumas dentre elas tinham discípulos, mulheres e homens. Aflâkî conta que a filha de Sultân Walade, Sharaf Khâtûn, tinha numerosos discípulos e que uma mulher de Konya, 'Ârifa Hoshlika, tinha por discípulos homens eminentes.

A partir do século XVI, a *tarîqa* mudou de característica. Centralizou-se, manteve-se graças a doações, tomou a administração dos *awqaf* sob sua influência, perdeu sua característica essencialmente popular para tornar-se cada vez mais aristocrática, indo assim de encontro ao espírito de seu fundador.

No início do período otomano, o sultão Mûrad II (século XV) e Fâtih temiam que os mawlawîs formassem um movimento dirigido contra eles. Na ocasião da revolta de Badr-ud-Dîn, os discípulos deste foram massacrados, entretanto, não tocaram nos mawlawîs. Estes últimos eram místicos sunitas, portanto, ortodoxos, e não se dedicavam à política. Assim, a partir do século XVI, os sultões passaram a considerar os mawlawîs

como um baluarte contra os movimentos heréticos e revolucionários. Disso originou-se sua proteção crescente; e a partir do século XVIII, a *tarîqa* tornou-se uma instituição do Estado. Por outro lado, o enfraquecimento do Império fez com que os mosteiros mawlawîs em Belgrado, na Bosnia, em outras regiões fora da Ásia Menor, depois nos arredores de Anatólia, fossem pouco a pouco fechados. A centralização crescente da ordem corria paralelamente ao realce de sua característica aristocrática.

Em 1925, por ordem de Ataturk, todas as *tarîqas* foram suprimidas na Turquia. A *tekya* de Alep tornou-se o centro de todas as outras; lá, realizava-se o recrutamento dos dervixes, a designação dos xeques, etc. O governo francês autorizara sua conservação. Em 1944, quando foi reconhecida a independência da Síria, o governo sírio recusou-se a conservar a *taqya*, e a direção dos *awqaf* da Turquia tomou posse de seus bens. Hoje, as antigas *takyas* tornaram-se museus, e os direitos de entrada pagos pelos visitantes servem para assegurar aos velhos xeques uma pensão de aposentadoria até a morte. Existem ainda centros mawlawîs no Egito, em Chipre e na Líbia.

A INFLUÊNCIA DA TARÎQA MAWLAWÎYA

O Império turco era imenso; a música, a dança e a poesia mawlawîs exerceram sua influência desde o Azerbadjão até Viena. Amîr 'Arif Tchelebi, neto de Djalâl-od-Dîn, muito contribuiu para divulgar as doutrinas de seu avô, pelos inúmeros países por onde viajou. Durante séculos, construíram-se *takyas* nas regiões mais distantes, e lia-se o *Mathnawî* nas numerosas traduções e comentários turcos; não era pois indispensável conhecer a língua persa na qual ele tinha sido escrito. As famílias principescas gostavam dos poetas mawlawîs. Qâdi Burhân-od-Dîn, rei dos Siwas, ele mesmo poeta, escreveu louvores a Rûmî. A partir do século XV, aparece uma literatura mawlawîe, completamente diferente da literatura clássica turca. Poetas como Ibrahim Beg, Sultân Dîwânî, Yusuf Sine Tchak, Arzi Dédé, Xeque Ghâlib, Asrâr Dédé, Yeni Shehirli, Avni Beg, tornaram-se poetas importantes sob essa influência. A partir do século XVI, os poetas começaram a empregar os termos

mawlawîs. Desde o século XV, Kamâl-od-Dîn al-Khwârizmî al-Kubrâwî redigiu um comentário do *Mathnawî* em dois volumes. Existem traduções em turco, árabe, inglês, assim como comentários em persa, hindustani, turco.

Não sabemos muito da música mawlawîe antes do século XVII. Três composições datando do século XVI, talvez mesmo anteriores, foram entretanto conservadas. Possuem-se ainda duas composições do século XVII, nove do século XVIII, vinte e seis do século XIX, vinte do século XX. A música mawlawie é, como a literatura, toda ela clássica.

As tradições artísticas da *tarîqa* exerceram igualmente uma influência sobre a pintura e a caligrafia. O museu de Konya contém verdadeiros tesouros, como o primeiro manuscrito do *Mathnawî* ornamentado de ouro e iluminuras, de uma escritura maravilhosa, e dessas coberturas bordadas de ouro que cobrem as tumbas do Mestre e dos que o rodeavam.

O SAMÂ', DANÇA CÓSMICA DOS DERVIXES DANÇARINOS

Oh, dia, levanta-te, átomos dançam,
As almas, estonteadas de êxtase, dançam.
Ao ouvido, dir-te-ei onde leva a dança.
Todos os átomos no ar e no deserto,
Sabe-o bem, são os dos insensatos.
Cada átomo, feliz ou miserável, está enamorado desse Sol do qual nada pode ser dito.

(*Rubâ'iyât*, trad. inédita)

Assim Djalâl-od-Dîn celebrava a dança cósmica. "Muitos caminhos levam a Deus, dizia ele, escolhi o da dança e da música." Cada um dos momentos e dos elementos do *samâ'*, desse oratório espiritual, comporta um sentido simbólico: é um verdadeiro ofício litúrgico.

"Um dia tocava-se violão, conta Aflâki, e o Mestre se deliciava com isso. Um amigo entrou: 'Anuncia-se a oração da tarde, gritou ele, cala-te um instante. – Não, disse o Mestre, isto é

também uma oração da tarde. As duas se dirigem a Deus. Ele quer uma delas exteriormente para Seu serviço, e a outra interiormente para Seu amor e Seu conhecimento' " (Aflâkî, op. cit., I, p. 309).

"Nas cadências da música, dizia Rûmî, há um segredo escondido; se eu o revelasse, tumultuaria o mundo." E acrescentava, falando do *rebab*: "Não é senão corda seca, madeira seca, casca seca, mas dele sai a voz do Bem-Amado."

Quando, ao som de flauta de junco (o *ney*) os dervixes se lançam turbilhonando, é a ronda vertiginosa dos planetas, do mesmo modo que tudo que se move na natureza, que querem simbolizar. Todo o Cosmo reflete uma mesma alegria triunfal.

> Vejo... as águas que jorram de suas fontes...
> Os galhos das árvores que dançam como penitentes,
> As folhas que aplaudem como menestréis.
>
> (*Mathnawî*, IV, 3265-3268)

Eis como se desenrola a cerimônia do *samâ'*. Os dançarinos entram vestidos de branco, símbolo da mortalha, envolvidos com um amplo manto negro representando a tumba e cobertos com o alto gorro de feltro, imagem da pedra tumular. O xeque, representando o intermediário entre o céu e a terra, entra por último. Saúda, assim como os outros dervixes, e senta-se em frente ao tapete vermelho, cuja cor evoca a do sol poente que espalhava seus últimos raios no céu de Konya quando Rûmî morreu, a 17 de dezembro de 1273. Sem acompanhamento, o cantor celebra os louvores do Profeta, sobre o qual Rûmî escreveu a letra: "És tu o bem-amado de Deus, o enviado do Criador único..." e o grande compositor turco Itrî, a música (fim do século XVII). É uma melopéia lenta e solene. Depois o tocador de flauta improvisa, o mestre dos tímbalos toca os tímbalos, o xeque golpeia a terra. Os dervixes avançam então lentamente, e fazem três vezes a volta da pista. Essas três voltas simbolizam as três etapas que aproximam de Deus: o caminho da ciência, o que leva à visão, e enfim o que conduz à união.

Ao fim da terceira volta, o xeque se coloca sobre seu tapete. Os dervixes deixam cair seu manto negro, do qual saltam,

vestidos de branco, como que liberados de sua envoltura carnal para um segundo nascimento. Solicitam permissão para dançar, depois se põem a girar lentamente, estendendo os braços, como asas, a mão direita virada para o céu para dele recolher a graça, a mão esquerda para a terra para aí espalhar essa graça que atravessou seus corações e que eles devolvem ao mundo, após terem-na aquecido com seu amor. A volta que fazem ao redor da sala simboliza a lei do universo, os planetas girando ao redor do sol e de si mesmos. Os tambores evocam as trombetas do juízo final. O círculo de dançarinos é dividido em dois semicírculos, dos quais um representa o arco da descida, ou da involução das almas na matéria, e o outro, o arco da elevação das almas para Deus.

O xeque só participa da dança na quarta vez; o ritmo torna-se então o de uma valsa de dois tempos, muito rápida. O xeque gira no centro do círculo; ele representa o sol e seu esplendor. Quando ele entra na dança, a flauta (o *ney*) improvisa de novo; é o momento supremo de união realizada. Quando o xeque volta a seu lugar, o *samâ'* pára, e o cantor salmodia o Alcorão, é a palavra de Deus que chega ao fim como uma resposta aos dervixes. Depois disso vêm as últimas saudações e a evocação de Deus: *Hû* (Ele). É somente para Ele que é elevada esta adoração: "Para onde quer que te voltes, diz o Livro sagrado do Islã, está a Face de Deus!"

Rabindranath Tagore pedia a Deus que fizesse dele um caniço que Ele pudesse preencher com sua música; e Rûmî, da mesma forma, escreve: "Somos a flauta, nossa música vem de Tí..." (*Mathnawî*, I, 599). Comentando a tradição islâmica: "A primeira coisa criada por Deus foi a pena de caniço"; Rûmi conta que o Profeta revelara a seu genro 'Alî, segredos que o proibira de repetir. Durante quarenta dias, 'Alî se esforçou por se dominar. Depois, não o conseguindo mais, foi ao campo, enfiou a cabeça na abertura de um poço e se pôs a narrar esses mistérios. Durante sua embriaguês mística, sua saliva caiu na água do poço. Alguns dias mais tarde, um caniço começou a nascer nesse poço e cresceu dia após dia. Um pastor cortou esse caniço, e nele abriu alguns furos e se pôs a tocar apascentando suas ovelhas. O toque de sua flauta se tornou célebre; multidões vinham escutá-lo e choravam de prazer ao som de

sua música. Mesmo os camelos faziam círculo em volta dele. De boca em boca, essa história chegou aos ouvidos do Profeta, que ordenou que viesse o pastor. Quando este começou a preludiar, todos os assistentes entraram em êxtase. "Essas melodias", disse o Profeta, "são o comentário dos mistérios que revelei a 'Alî em segredo. Do mesmo modo, se alguém entre as pessoas da pureza é desprovido de pureza, não pode ouvir os segredos na melodia da flauta nem desfrutar disso, pois 'a fé é prazer e paixão' ".

"Perguntei ao caniço, diz uma das quadras de Rûmî: De que te lamentas? Como podes gemer sem ter uma língua? O *ney* respondeu: Separaram-me da cana de açúcar. E não posso mais viver sem gemer e me lamentar."

Todo *samâ* ' começa pela recitação do célebre prólogo de *Mathnawî*, que toma o *ney* como emblema da alma do místico se lamentando de estar afastado do mundo espiritual:

> Escuta a flauta de junco contar uma história e se lamentar da separação:
> Depois que me cortaram do juncal, meu lamento faz gemer o homem e a mulher.
> Quero um coração despedaçado pela separação para nele derramar a dor do desejo.
> Todo aquele que fica longe de sua fonte aspira ao instante em que a ela será reunido.
> Eu me lamento em qualquer companhia, me associando aos que se alegram assim como aos que choram.
> Cada um me compreendeu segundo seu coração; mas ninguém buscou meus segredos.
> Meu segredo, portanto, não está longe de meu lamento, mas o ouvido e o olho não sabem percebê-lo.
> O corpo não está oculto pela alma, nem a alma pelo corpo; estretanto, ninguém pode ver a alma.
> É fogo, não vento, o som da flauta: que se anule aquele a quem faltar essa chama!
> O fogo do Amor está no junco, o ardor do Amor faz borbulhar o vinho.
> A flauta é a confidente daquele que se separou do Amigo; suas inflexões rasgam nossos véus.
>
> (*Mathnawî*, I, 1 s.)

Para Djalâl-od-Dîn Rûmî, o *samâ'* não é somente um ofício litúrgico; é uma manifestação espontânea traduzindo sem demora uma emoção, alegria ou pena. Sultân Walad nos diz que após a morte de seu bem-amado mestre, Shams de Tabrîz, que o mergulhara no desespero, seu pai quase não parava mais de dançar.

A tradição assim explica o *samâ'* que se fazia andando nas ruas: voltando de suas orações de sexta-feira e dos dias de festa, os dervixes tocavam *ney* e *kudum* (tambor) para manifestar sua alegria.

Parece que toda emoção, toda impressão um pouco forte seja suficiente para incitar o Mestre à dança ritual, semelhante aos lugares famosos entre os sufistas, onde uma palavra, uma frase banal, mal interpretadas, adquirem um sentido místico. Foi assim que num dia de festa, no meio do mercado de Konya, passava um turco que segurava uma pele de raposa para vendê-la no leilão, e que dizia com voz forte: *Dilkou! Dilkou!* (a raposa). O mestre soltou um grito e se pôs a dançar: "Onde está o coração? (*Dil Kou?*), disse ele, e entrou no colégio dançando.

Do mesmo modo ainda, uma tradição cita que um dia, encontrando-se no campo, ele entrou num moinho onde ficou por muito tempo. Seus companheiros se puseram a sua procura, entraram no moinho, e o viram entregue à dança ritual diante da mó. "Em nome de Deus!", gritou ele, "não é verdade que essa mó diz: *Subbûh! Quddûs!* (Muito glorificado, Muito Santo)". O xeque Sadr-od-Dîn que se encontrava com ele conta assim a seqüência: "O Qadî Sirâdj-od-Dîn e eu mesmo ouvimos, nesse momento, claramente, que essas palavras saíam realmente da mó".

O Mestre começou então a recitar este *ghazal*:

> O coração é como um grão, nós nos assemelhamos à mó; sabe ela por que gira?
> O corpo é como a mó, os pensamentos são a água que a faz girar; a mó fala e a água sabe o que se passou.
>
> (Aflâkî, op. cit., I, p. 291)

Conta-se também que um dia o Mestre passava diante da loja do xeque Salâh-od-Dîn Zarkûb, o cunhador de ouro. Ao ouvir o tique-taque dos cunhadores, pôs-se a dançar em círculos; o xeque fez sinal a seus aprendizes para não pararem de bater. A dança aconteceu desde a metade da manhã até quase a oração da tarde. (Aflâkî, op. cit., I, p. 336-337).

Extraímos de uma carta pessoal que nos foi enviada por um dervixe de Konya o seguinte comentário: "O *ney* e o *Insân-ul-kâmil* (o homem de Deus) são uma única e mesma coisa: ambos se lamentam pela separação, ambos têm ferimentos no peito e estão rodeados por laços. Ambos são secos, porque não foram alimentados por sua terra, e vazios, repletos somente com o ar do músico. Quando estão sozinhos não têm voz, seu papel é o de estar entre os dedos e os lábios do músico e de lhe servir de instrumento para exprimir seu desejo. O homem de Deus é trazido do vimeiro da pré-eternidade do mundo divino e cai, pela força do destino, no mundo material. Prenderam-no com laços da humanidade e da natureza. Seu coração está ferido pela chama da separação; ele o esvaziou do desejo das coisas carnais e esvaziou seu espírito da existência imaginária, depois entregou-se às mãos de Deus. Doravante não é senão um instrumento para manifestar a vontade de Deus: é esse seu único dever. E quando a Voz divina quer se manifestar, ela toma a tonalidade própria que representa cada espírito.

"Quando este último fala de sua origem celeste e da tristeza da separação, seus ouvintes, se tiverem o coração puro, experimentam a mesma tristeza. Mas existem muitos graus espirituais entre os homens, e cada um compreende segundo seu próprio grau. É por isso que nosso Mestre dizia: 'Quem viu um veneno e um antídoto como a flauta?' – Para uns, é um veneno, pois exprime um desejo animal. Para outros, é a memória divina que se manifesta..."

"O *ney* é como um amigo, ou um amante. Nessa época os amantes eram separados e tinham a cabeça velada. Do mesmo

modo, a flauta era escondida numa bolsa e suspensa. Mas o *ney* é feito para cantar, é somente assim que se compreendem seus segredos."

O SIMBOLISMO DO SAMÂ'

Um grande poeta clássico turco, Dîvâne Mehmed Tchelebi, em seu *Tratado sobre o ponto de vista mawlawîe*, em versos, explica assim o simbolismo do *samâ'*:

> Eis que um rei disse a um dervixe: "Que traje é esse e que chapéu é esse na cabeça?"
> O dervixe respondeu: "Oh, rei de ilustre linhagem! O traje é meu túmulo, o chapéu, minha pedra tumular".
> O rei disse: "Como é possível que um morto fale, oh pai? Ninguém o ouviu falar disso neste mundo".
> O outro disse: "Não ouviste dizer, oh rei, que há um interrogatório na tumba ao qual se responde?"
> O outro disse: "O morto dança nesse mundo? Quem lhe prepara o lugar para dançar?"
> O outro disse: "No mesmo momento em que ressoar o clarim, os mortos se levantarão para dançar".
> O outro disse: "Qual o segredo da dança giratória dos mawlawîs, oh amigo"?
> O outro disse: "Para aquele que conheça seus segredos, eis o que poderia bastar: é preciso que voltes lá de onde vieste".
> Ele disse: "É o segredo da origem e do retorno: expô-lo é um favor de nosso Mestre".
> O outro disse: "Responde pois, qual o segredo do Mestre que é como o sol em seu signo?"
> O outro disse: "Escuta-me, oh rei do mundo! Dir-te-ei e contarei seu segredo".
> "Antes que o mundo fosse criado, quando nenhuma criatura nem o homem existiam,
> Esse Deus era um Tesouro oculto, nada senão Ele existia, oh rei!
> 'Com Ele só havia nomes e atributos. Tudo o que não fosse Ele era nada em sua essência.

'Ele desejou ser conhecido com Seus atributos, deu uma ordem e criou com um *kâf* e um *nûn*. [3]
'Inventou para Si, oh rei, um espelho, e Deus Se viu a Si mesmo com Seus atributos.
'O homem é esse espelho de Deus, olha-o com inteligência; Aquele que é visto é Deus, Seus nomes e Seus atributos.
'Dir-se-ia que essa essência pura é um ponto; é do dinamismo de seus giros que vêm as possibilidades.
'No interior do círculo imaginário, os seres evoluem, tanto os homens quanto os *djinns* e as possibilidades.
'Saiba que o círculo tem duas faces diferentes, põe uma à direita e a outra à esquerda.
'A face da direita é o mundo exterior, a face da esquerda, o mundo interior.
'Face a face com Ele se acha o lugar do homem. É o homem o espelho do Misericordioso.
'O ponto evolui ao longo do círculo imaginário, gira em direção a si mesmo.
'Quando o ponto tiver chegado ao seu ponto de partida, todos as divisões desaparecem delas mesmas.
'Tudo o que é outro (que não Deus), os seres possíveis são, dir-se-ia, um ponto.
'Eles evoluem ao longo do círculo imaginário, como a ciência evolui no saber.
'Quando as possibilidades voltam a sua origem, o que é outro (que não Deus) desaparece; resta Sua Essência pura.
'Nesse momento, Deus Se revela a Seus servidores com o nome da Paz.
'Que a Paz esteja sobre vós, oh servidores! Estais agora liberados de dúvidas e hesitações.
'Conhecestes Minha unidade de ciência precisa. Então, Paz sobre vós, oh crentes.
'Escuta o segredo da segunda volta. Dir-te-ei o segredo desta dança.
'Os amorosos giram uma segunda vez, até que desapareçam, assim como a ciência.
'O Mestre dos homens Se revela e diz: 'Que a Paz esteja sobre os amorosos!
''Viste Minha unidade de experiência precisa. Pois Eu sou o percebido e o que percebe''.

'Escuta o segredo da terceira volta, oh nobre! Os amorosos a chamam **Verdade certa.**
'Que chamavam igualmente **aniquilação completa e morte, desaparição total e óbito.**
'Após o que, Deus diz com o nome de Paz: "Paz sobre vós, oh amorosos!
'Ao morrer, sois liberados da morte, pela aniquilação, reencontrastes o caminho em direção a Mim".
'O xeque que é o vigário de Deus, cujo ser é o nada absoluto,
'Esse vigário é o intérprete de Deus, é na língua de Deus que ele pronuncia as três saudações.
'Esse estado é o segredo do *qâb qawsain* Mawla Djalâl o mostrou. [4]
'Sua santidade Mawlâ-i-Rûm Shams-i-Dîn, expôs assim os mistérios exatos.
'Tendo ouvido isso, oh rei do mundo, isto é, que o caminho dos Amigos e dos amorosos,
'Contém numerosos segredos e mistérios que só podem ser conhecidos pelos Amigos,
'Que em conseqüência é feliz aquele cuja alma não se opõe jamais aos Amigos, enquanto que aquele que, sem tê-los visto, renega esses segredos manifestos é um infeliz, semelhante a um morcego,
'Não te atenhas ao olho desse mundo, esse olho não pode ver nenhum caminho reto.
'Pela luz de Shams, Djalâl-od-Dîn-i-Rûm essas ciências são mais claras que o dia e a lua.
'Os dervixes são como os astros que guiam no caminho de Djalâl-od-Dîn-i-Rûm.
'Ao lado de sua luz, o sol é somente um átomo – esse homem é mais luminoso que o mundo' ".

(M. Molé, *as Danças sagradas*, "Fontes orientais", p. 248 s.)

As sessões de *samâ'* não aconteceram sem suscitar controvérsias e disso se encontram eco nas crônicas que relatam as objeções formuladas pelos elementos "bem-pensantes" de Konya contra Mawlânâ. O Islã ortodoxo considera em geral com desprezo o uso da música enquanto técnica de êxtase. O Alcorão condena com efeito a oração feita em estado de

de embriaguez, e a alma pode se embebedar de dança e de harmonia, tanto quanto de vinho, ou, mais sutilmente, embriagar-se com seu próprio estado espiritual. Os grandes mestres do sufismo tiveram sempre o cuidado de resguardar seus discípulos contra o falso misticismo, cujo fim é a fuga de si mesmo; ninguém o condenou com mais severidade do que Djalâl-od-Dîn Rûmî, que odiava toda sensualidade espiritual com um rigor igual ao de um São João da Cruz. Se, como este último, recorre às vezes a uma terminologia erótica, não se deve esquecer com que insistência ele recomenda não ser enamorado do Amor, mas do Amado... Praticamente, na dança mawlawîe, o dervixe deve, a um sinal imprevisto – por exemplo, quando certa palavra é pronunciada pelo cantor –, parar instantaneamente de girar: há assim interrupção de continuidade de todo estado, que possa aniquilar a lucidez do dançarino.

É somente como meio de conhecimento iluminativo que se justifica o concerto espiritual: a música é o estímulo da alma, faz com que ela se lembre de uma pátria esquecida. Para Platão, e depois dele, para os neoplatonistas, todo conhecimento é uma reminiscência. Jâmblico observa que certos sons musicais têm como efeito estabelecer uma comunicação com o mundo divino, pois a alma aí reencontra o eco das músicas eternas que ouviu em outro plano. Ora, o Alcorão fala do pacto pré-eterno estabelecido entre Deus e a raça adâmica (VII, 172): é com esse pacto que o grande místico Djonayd relaciona o significado profundo do *samâ* '. Perguntava-se a ele por que os sufistas se agitavam em êxtase durante a audição da música. "Quando Deus, respondeu, interrogou os embriões, no momento do Pacto primordial, nos reinos de Adão, lhes dizendo: 'Não sou eu Vosso Senhor?', uma doçura se fixou nas almas. Quando elas ouvem a música, essa lembrança desperta e as agita".

Tal é o sentido da admirável passagem do *Mathnawî*, na qual Djalâl-od-Dîn Rûmî narra a conversão ao sufismo de Ibrahîm ibn Adham, que abandonou seu reino. Ele escutava seus músicos durante a noite.

Seu objetivo, escutando os sons da rabeca, era, como é o caso dos enamorados fervorosos de Deus, (relembrar) esta alocução divina;
Pois o som agudo do clarim e o presságio do tambor parecem-se um pouco com essa trombeta universal.
É por isso que os filósofos disseram que recebemos essas harmonias da revolução da esfera celeste.
E que essa melodia que as pessoas cantam acompanhando-se da pandora é o som das revoluções da esfera.
Mas os crentes verdadeiros dizem que as influências do Paraíso tornaram esplêndido cada som desagradável.
Todos nós fizemos parte de Adão, ouvimos essas melodias no Paraíso.
Ainda que a água e a argila (de nossos corpos) tenham nos deixado uma dúvida, alguma coisa dessas melodias nos volta à memória.
Mas, confundidos como estão nesta terra de aflição, como esses sons agudos ou graves poderiam nos oferecer as mesmas delícias?...
É porque o *samâ'* é o alimento dos amantes de Deus, pois contém a imagem da paz.

(*Mathnawî*, IV, 731 s.)

O *samâ '* é a paz para a alma dos vivos,
Aquele que o sabe possui a paz da alma.
Aquele que deseja que o despertem,
É o que dormia no seio do jardim.
Mas para aquele que dorme na prisão,
Ser despertado é somente um pesar.
Assiste ao *samâ '* quando se celebra um banquete,
Não no momento de um luto, num lugar de lamentação.
Aquele que não conhece sua própria essência,
Aquele aos olhos de quem está escondida essa beleza semelhante à lua,
Uma tal pessoa, que deve fazer do *samâ'* e do pandeiro?
O *sama'* é feito para a união com o Bem-Amado.
Aqueles que têm o rosto voltado para a *Qibla*,

Para eles, é o *samâ* ' deste mundo e do outro.
E mais ainda esse círculo de dançarinos no *samâ* '
Que giram e têm no meio deles mesmos seu próprio *Ka' ba*.

(*Odes místicas*, 339.)

A MORTE DE RÛMÎ

"A noite das bodas..." (*sheb-el-arus*): é o dia 17 de dezembro; na Turquia todos sabem; a data em que se comemora a partida para a vida eterna daquele que, durante toda existência terrestre, tinha aspirado ao supremo reencontro. Durante sua última doença, a um amigo que viera lhe desejar uma pronta melhora, Rûmî respondeu:

"Quando entre o Amante e o Amado não há mais que uma cortina de crina, não quereríeis que a luz se unisse à luz?"

E recitou:

> Por que estaria eu aflito, já que cada parcela de meu ser está em gozo?
> Por que não sairia eu desse poço? Não tenho uma corda sólida?
> Contruí um pombal para as pombas das almas.
> Oh, pássaro de minh'alma! Voa, pois possuo cem torres fortificadas.
>
> (Aflâkî, op. cit., II, p.89.)

Não tinha ele, outrora, avisado aqueles que seriam tentados a se abandonar aos lamentos:

> Quando no dia de minha morte, levarem meu ataúde,
> Não penses que meu coração tenha ficado neste mundo.
> Não chores sobre mim, não digas: "Infortúnio, infortúnio!"
> Cairias na armadilha do demônio: este sim, é o infortúnio.
> Vendo meu cadáver, não grites: "Partiu, partiu!"
> A união e o encontro serão meus nessa hora.
> Se me confias à tumba, não digas: "Adeus, adeus!"
> Pois a tumba nos vela a união do Paraíso.
> Viste o declínio; descobre a elevação.
> À lua, ao sol, o dormir causaria mal?
> A ti, isso parece um dormir; na realidade é uma aurora.
> A tumba te parece prisao? É a liberação da alma.
> Qual o grão semeado na terra que não tenha um dia germinado?
> Por que duvidar? O homem, ele também, é uma semente enterrada.
> Qual cântaro desceu vazio sem voltar cheio?
> O espírito é como José: lamentar-se-ia ele do poço?
> Conserva aqui a boca fechada para abri-la mais além.
> E que além, no espaço, soe teu canto de vitória.
>
> (*Odes místicas*, 911)

Quando despontou o que Rûmî chamava a aurora da morte (*Mathanawî*, IV, 3628 s.), todos os habitantes de Konya, sem distinção de credo, puseram luto. Aflâkî descreve assim os funerais:

Depois de terem trazido o corpo para fora sobre um andor, a totalidade dos grandes e do povo descobriu a cabeça; as mulheres, os homens, as crianças estavam presentes. Elevou-se um tumulto tal que se parecia àquele da grande Ressurreição. Todos choravam, e a maior parte dos homens caminhavam, soltando gritos, rasgando suas vestes, o corpo desnudo. Os membros de diferentes comunidades e nações estavam presentes, cristãos, judeus, gregos, árabes, turcos, etc. Caminhavam adiante, cada um levando ao alto seu Livro sagrado. De acordo com seus costumes, liam versículos dos Salmos, do Pentateuco

e do Evangelho, e soltavam gemidos de funerais; os muçulmanos não podiam repeli-los a golpes de bastão ou de pranchada com sabre. Levantou-se um tumulto imenso, cuja notícia chegou ao grande sultão e ao Pervané, seu ministro; vieram os chefes dos monges e dos padres e perguntaram-lhes que relação esse acontecimento podia ter com eles, já que esse soberano da religião era o diretor e o imã obedecido pelos muçulmanos. Responderam: "Vendo-o, compreendemos a verdadeira natureza de Jesus, de Moisés e de todos os profetas; encontramos nele a mesma conduta que a dos profetas perfeitos, tal como a lemos em nossos Livros. Se vós, muçulmanos, dizeis que Nosso Mestre é o Mohammed de sua época, reconhecemo-lo do mesmo modo para o Moisés e o Jesus de nosso tempo; do mesmo modo que sois seus amigos sinceros, nós também, somos mil vezes mais, seus servidores e seus discípulos. Foi assim que ele disse:

– Setenta e duas seitas ouvirão de nós seu próprio mistério. Somos como uma flauta que, de uma única maneira, harmoniza-se com duzentas religiões.

– Nosso Mestre é o sol das verdades, que brilhou sobre os mortais e lhes consentiu seus favores; todo o mundo ama o sol que ilumina as moradas de todos".

"Um outro padre grego disse: 'Nosso mestre é como o pão indispensável a todo mundo. Já se viu um esfomeado fugir para longe do pão? E vós, sabeis o que era ele?' Todos os grandes se calaram. Entretanto, de um outro lado, os leitores do Alcorão com suave pronúncia liam versículos maravilhosos; elevava-se um murmúrio lúgubre e doloroso; os almuadens com voz agradável chamavam à oração da Ressurreição; vinte grupos de cantores excelentes recitavam cantos fúnebres que nosso Mestre havia, ele mesmo, composto anteriormente" (Aflâkî, op. cit., II, p. 97).

Desde então, o aniversário da morte de Mawlânâ tem lugar em Konya com cerimônias solenes e celebra-se o *samâ* ', o oratório espiritual, lembrando aquele que dissera:

O Rei do pensamento sem inquietação
Dançando foi embora
Para outra região,
A região da Luz.

Rûmî dissera: "Se tu nos procuras, procura-nos na alegria: pois somos habitantes do reino da alegria". Dessa forma a própria morte deve ser um motivo de deleite:

"Um dia, a serviço do Mestre, uma pessoa disse: 'Todos os profetas e os seres privilegiados tremeram diante do medo da morte e de seus tormentos'. O Mestre replicou: 'Que Deus nos guarde desse sentimento! Sabem os homens o que é a morte? A morte, para os místicos, é a visão da verdade suprema – como fugiriam eles diante dessa visão?' " (Allâkî, op. cit., I, p. 242).

"... Os recitantes do Livro sagrado que caminham à frente dos funerais testemunham que o morto foi, finalmente, verdadeiro crente, muçulmano e místico, e também que o espírito humano que durante anos ficara aprisionado no cárcere do mundo e nos calabouços da natureza, que fora cativo no cofre do corpo, foi liberado repentinamente pela graça de Deus e voltou a seu centro primitivo. Não é um motivo de júbilo, de concertos e de agradecimento? Manifestando assim sua alegria, ele deseja voltar para perto do Senhor glorioso, e isso também incita os outros a levar suas vidas audaciosamente; pois se, pelas aparências exteriores, liberta-se alguém da prisão e cobre-se-o de honras, sem dúvida nenhuma, não seria isso um motivo de milhares de reconhecimentos e de alegria? Na realidade, a morte de nossos amigos é como o que foi dito:

Quando eles quebraram seus laços, foi um momento de alegria.
Arremessaram-se para o jarro d'água da felicidade; rejeitaram a canga e suas cadeias.
A alma real se arremessou fora de sua prisão: por que nos lamentar?

(Allâkî, op. cit., I, p. 213.)

Em pé, amigos, partamos. É tempo de deixar este mundo.
O tambor ressoa do céu, eis que nos chama.
Vê: o cameleiro se levantou, preparou a caravana
E quer ir embora. Oh viajantes, por que dormir?
Diante de nós, atrás de nós, aumenta o tinido das campainhas, o tumulto da partida.

A cada instante, uma alma, um espírito voa, lá onde não há mais lugar.
Dessas luzes estelares, dessas abóbadas azuis do céu,
Apareceram figuras misteriosas, que revelam coisas secretas.
Um sono pesado das esferas girantes caiu sobre ti.
Toma cuidado com essa vida tão leve, desconfia desse sono tão pesado.
Alma, procura o Bem-Amado, procura o Amigo.
Oh, guardião, fica atento: ao guardião não é permitido dormir.

(Diwân-e Shams- e Tabrîzî, trad. inédita)

Nossas mortes são nossas núpcias com a eternidade.
Qual é seu segredo? "Deus é Uno".
O sol se divide ao passar pela abertura da casa;
Quando essas aberturas estão fechadas, a multiplicidade desaparece.
Essa multiplicidade existe nos cachos:
Não se acha no suco que brota da uva.
Para aquele que vive na Cruz de Deus,
A morte dessa alma carnal é um benefício.
A esse propósito, não diz nem mal nem bem,
Pois ele passou além do bem e do mal.
Fixa teus olhos em Deus e não fala do que é invisível,
A fim de que em teu olhar ele coloque um outro olhar.
É a visão dos olhos materiais que constitui essa visão.
Para a qual não existe nada invisível e secreto.
Mas quando o olhar é voltado para a Luz de Deus,
Sob tal luz, o que poderia continuar escondido?
Ainda que todas as luzes emanem da Luz divina,
Não chama todas essas luzes "Luzes de Deus";
Só a Luz eterna é a Luz de Deus;
A luz efêmera é o atributo do corpo e da carne.
(...) oh, Deus que conferes o dom da visão!
O pássaro da visão voa para Ti com as asas do desejo...

(*Odes místicas*, 833.)

KONYA, CIDADE DOS SANTOS

Santificada pela presença de Rûmî, centro de peregrinação cujo prodigioso esplendor permanece, Konya é um desses elevados lugares que parecem consagrados desde a noite dos tempos a um extraordinário destino.

Konya foi, segundo os Frígios, a primeira cidade emersa do dilúvio. Habitada desde o sexto milênio antes de nossa era, foi vizinha da comunidade urbana mais antiga que se conhece, Çatal-Hüyük, que gozava, há 9.000 anos, de uma cultura muito avançada, no seio da qual já se encontra o grande mito anatoliano da Deusa Mãe, que será adorada mais tarde sob os nomes de Artemis, Cybele, Diana.

Cidade importante do misterioso Império hitita, que apenas começa a nos revelar seus segredos, viu o casamento de uma filha de Ramsés II. Capital de uma província romana, foi o Ícone de São Paulo. Com Paulo, o apóstolo Barnabé, o discípulo Timóteo - este originário da cidade – divulgaram aí o Evangelho. Paulo devia encontrar, por acaso, um pouco mais tarde, o apóstolo Lucas. Essa região viu nascer as primeiras comunidades cristãs e presidiu os primeiros concílios. Vizinha de Bizâncio e sua rival, foi atravessada pelos cruzados. Tornou-se enfim a capital do Império seldjukide de Roum, a Anatólia.

Cadinho de civilizações – onze entre elas se sucederam em seu solo – rota de exércitos, cruzamento entre o Oriente e o Ocidente, o mundo grego e a Ásia, terra dos arquétipos, e também dos filósofos, dos sábios e dos santos, a Anatólia representou na história um papel considerável. A eminente figura de Rûmî, a quem ela serviu de epônimo, é como o símbolo vivo encarnando esses valores, não de sincretismo, mas de síntese, ele que foi sempre apóstolo do mais total ecumenismo, no respeito fraterno pelo semelhante. O fato de que sua mensagem se situe numa época de tormentas, numa parte do mundo assolada pelos combates, aumenta ainda sua penetração: elevando-se acima das querelas, ela demonstra a vaidade das mesmas.

Após Constantino, o Império tinha se dividido em dois. "Transplantando o Império de Roma para Bizâncio, escreve Lamartine em sua *História da Turquia*, Constantino não mudara somente de religião e de capital... Os imperadores e os Romanos do Oriente não tinham conservado dos Romanos da Itália senão o orgulho e o despotismo. Os mesmos vícios vigoravam, mas com outro sangue. O luxo, os hábitos licenciosos, o ócio...tinham, de reino em reino, efeminado os braços e os caracteres".

Esse governo venal e fraco encoraja as invasões. As hordas de Átila, os Búlgaros, os Gôdos, os aventureiros normandos virão, como os Turcos, até as portas de Constantinopla. Os bizantinos incendeiam suas frotas. Diante do que ainda resta em pé do Império romano vão se erguer povos jovens, com forças novas. Não está longe o dia em que a potência bizantina vai sucumbir diante desse poder que cresce: o dos Seldjukides, e é o reino de Konya que se tornará o berço da Turquia otomana.

Essa dinastia remonta a Seldjuk, que pertencia a uma das tribos nômades instaladas nas fronteiras do Afeganistão. Ele se converteu ao Islamismo com seu povo, penetrou em Transoxiane em 689 e tornou islâmica a Ásia central. Um de seus descendentes, Alp Arslan (1063-1072), retomou dos Fatímidas as cidades santas de Medina e de Meca, e estendeu seu reino entre o Afeganistão e o Egito. Em 1067, venceu as tropas bizantinas

e no ano seguinte entrou em Konya. Seu filho, Malik Shah, continuou suas conquistas: Khorassan, S´ria, Pérsia, Anatólia. Depois da primeira cruzada, Konya torna-se a capital do Império seldjukide e o será até o fim desse Império.

Quando Djalâl-od-Dîn aí chegou, o reino seldjukide desfrutava de uma grande prosperidade; sua estabilidade se fundava sobre um exército forte e disciplinado, uma administração fiel e eficaz, um comércio florescente. A agricultura era muito desenvolvida, e as cidades provinciais, ao longo das grandes estradas, cuja segurança os seldjukides tinham fortalecido, enriqueciam. O futuro se apresentava sob bons auspícios para aquele que devia se tornar o maior dos sultães seldjukides sob o nome de 'Ala-od-Dîn Kaykobâd I (1219-1236). Foi ele, como se sabe, que oferecera hospitalidade ao pai de Rûmî e sua família. Era um homem piedoso, prudente e sábio. Seus exércitos se cobriram de glória e Konya conheceu então um brilho sem igual. Quando morreu, em 1236, deixou a seu filho um império abrangendo quase toda a Ásia Menor. Entretanto, alguns anos mais tarde, em 1243, os mongóis que, em 1220, haviam destruído a cidade natal de Rûmî, Balkh, obtiveram sobre os seldjukides, em Kozadag, uma vitória que mudou de modo irreversível toda a seqüência de acontecimentos nessa parte do mundo. Os seldjukides tornavam-se os vassalos dos mongóis.

A história, desde então, só foi feita de lutas e de intrigas contínuas. O ministro Mu'in–ed-Dîn Pervané era quem reinava de fato. Governou, aliás, com sabedoria e habilidade, cercando-se de sábios e de artistas. Tinha relações muito íntimas com Rûmî, e *o Livro do Interior* faz alusão às diversas conversas que tiveram juntos. Várias cartas do Mestre lhe eram endereçadas, prodigalizando-lhe sábios conselhos.

Em 1276-1277, portanto, três anos após a morte de Rûmî, o sultão do Egito invadiu a Ásia Menor, e as tropas seldjukides e mongóis sofreram uma terrível derrota. Ainda que os egípcios tivessem se retirado, o vizir Mu'in-ed-Dîn, acusado pelos mongóis de ter conspirado contra eles, foi condenado à morte e executado, a 2 de agosto de 1277. Os cronistas ocidentais dizem que "o cortaram ao meio".

Assim, chegou ao fim o esplendor seldjukide, que se extinguia quase ao mesmo tempo em que desaparecia deste mundo o Mestre de quem, sozinho, a partir de então, Konya emprestará o brilho: em 1308, com efeito, o último sultão seldjukide tinha sido condenado à morte pelos mongóis, enquanto Osman, a quem, um quarto de século antes, fora conferido pelo sultão seldjukide o título de Protetor da fronteira, tornar-se-ia o fundador da dinastia otomana.

Na época em que aí viveu Rûmî, Konya era célebre por sua beleza. Os cruzados de Barbarruiva a descreviam como sendo do mesmo tamanho de Colônia, com muros e uma cidadela. O próprio Rûmî a descreve nesses termos: "Em Konya, os chefes, dignatários e notáveis têm milhares de mansões, de castelos e palácios, as casas dos mercadores e dos *ikdish* (burgueses) são mais magníficas que a dos artesãos, os palácios dos emires são mais magníficos que os dos mercadores, as cúpulas e os palácios dos sultães são mais magníficos que todos os outros".

Os sultães seldjukides eram geralmente mecenas que levavam uma existência de luxo refinado. Ao mesmo tempo que muçulmanos fervorosos, eles fizeram construir esplêndidas mesquitas e numerosas escolas de teologia. Graças à influência de Rûmî e sua irmandade, Konya foi um centro de intenso fervor religioso e assim continuou. Reinava aí uma admirável tolerância, de tal forma, que no século XII, um cristão, Théodoro Balsamon, afirmou que mais valia se submeter aos turcos, que respeitavam as almas dos homens, do que aos francos, que as ameaçavam.

Não seria demais afirmar as relações amigáveis que o Mestre mantinha com os cristãos de Konya. É assim que Aflâkî, o hagiográfo dos dervixes de Konya, narra que havia no convento de Platão, um sábio monge muito erudito e idoso. Ele contava que Rûmî fizera no monastério um retiro de quarenta dias. Perguntaram-lhe então em que o Islã era superior ao cristianismo, já que as duas religiões previam o fogo do inferno para os pecadores. O mestre, entrando num forno de padeiro, arrebatou as vestes de seda do monge e, envolvendo-as em seu próprio manto, jogou-as no fogo. Depois de um instante, tiraram os dois mantos: o do monge estava inteiramente queimado, o de

Rûmî estava somente limpo e polido. Esse mesmo convento era o alvo de uma peregrinação, por parte dos cristãos, assim como dos muçulmanos. Por outro lado, a igreja de Santo Anfilóquio, em Konya, tranformada pelos turcos em mesquita, era venerada pelos fiéis das duas tradições até o século XV, pois se supunha que "o divino Platão" fora aí enterrado.

Além disso, conta-se uma curiosa lenda a respeito de uma tumba vizinha à de Mawlânâ no *tekké* de Konya. Seria a de um cristão, que teria tido ligação com Djalâl-od-Dîn com uma tão profunda amizade que este último teria exigido que repousassem lado a lado. Uma versão armênia declara que se tratava de um bispo, de nome Eusébio. Uma versão grega afirma que era o abade do mosteiro do qual acabamos de falar. Os próprios dervixes mawlawîs dizem que é a tumba de um monge cristão convertido por Djalâl-od-Dîn. Talvez não fosse mais do que um cenotáfio construído em memória de um amigo. Quem quer que seja, e o que realmente importa, é que existia entre cristãos e muçulmanos, em Konya, uma perfeita fraternidade. Os sultães seldjukides amiúde esposaram cristãs, deixadas naturalmente – é um ditame formal do Islã – livres para praticar sua religião. E Rûmî pôde então viver num clima que correspondia a seu próprio modo de ver e que ele contribuiu para ampliar. O viajante que hoje vem se refugiar ao lado de seu túmulo, não pode deixar de ser sensível ao ecumenismo que se encontra a todo instante: parece que as pessoas e as coisas refletem a doçura daquele que os marcou com seu sinal.

Alguns monumentos que Rûmî conheceu, ainda subsistem. Conserva-se apenas uma parede do famoso palácio dos sultães, acabado no tempo de Rûmî por 'Ala-od-Dîn Kaykobâd – e que seria, diz-se, o palácio de Aladim das *Mil e uma noites*, a bela mesquita que leva seu nome e que se achava no interior da cidade cercada de muralhas até hoje intacta. Foi aí que Rûmî pregou durante sua entronização.

O admirável colégio de Karatay apresenta-nos um interesse particular: Sem nenhuma dúvida Rûmî aí veio meditar e se entregar à observação do firmamento, ele que freqüentemente faz alusão às constelações. Um poço, situado sob a abertura no centro da abóboda, permitia se entregar a estudos

astronômicos. Um curioso dispositivo em forma de clave de sol assegurava o escoamento da água, de maneira que a superfície estivesse sempre plana e pudesse refletir, como num espelho, o céu estrelado. Preciosos astrolábios são ainda conservados aí; diversas vezes, o homem é comparado a eles por Rûmî; assim no Mathnawî:

> Adão é o astrolábio dos atributos da Perfeição divina; a natureza de Adão é o teatro das revelações de Deus.
> Tudo o que aparece nele (o homem) é Seu reflexo, a exemplo da lua que se reflete na água do rio.
> As figuras representadas na laje desse astrolábio aí se encontram para manifestar os atributos eternos.
> (*Mathnawî*, VI, 3138.)

Mas o coração de Konya é, bem entendido, o mausoléu de Mawlânâ Djalâl-od-Dîn-Rûmî. Sob sua cúpula, o "domo verde", de forma cônica, recoberto de telhas esmaltadas, "de intenso turquesa talhada sobre o azul", como o chama Maurice Barrés, que parece clarear toda a cidade com seu doce resplendor, repousam os corpos do Mestre de Konya e de sua família. Sobre sua tumba repousa uma suntuosa cobertura, cujos bordados de ouro desenham versos do Alcorão. Está colocada sobre um estrado rodeado por uma balaustrada de prata maciça. À sua cabeceira, dois degraus em prata que os fiéis beijam. Perto dele, seu filho, Sultân Walad. À sua esquerda, seu pai, Baha-od-Dîn-Walad, cujo caixão está de pé. Foi assim, diz a tradição, que ele morreu, tendo-se erguido, durante sua agonia, por reverência ao Profeta que viera assisti-lo em seus últimos instantes. Mais abaixo, outras tumbas dos descendentes. Do teto, de prodigiosas esculturas, pendem lâmpadas que brilham na penumbra. Admiráveis manuscritos do *Mathnawî* e do Alcorão, ricamente estampados, vestimentas, pertencentes a Mawlânâ e a Shams de Tabrîz, instrumentos de música, antigos e preciosos tapetes da Anatólia, do século XIII. Uma paz extraordinária reina nesse lugar.

De cada lado do pátio quadrangular, fileiras de celas, encimadas cada uma delas por uma pequena cúpula, e onde habitavam

os dervixes, lembram que esse foi um "mosteiro" (*dergah*), até que, tendo Mustapha Kemal, suprimido, em 1925, todas as confrarias, ele fosse transformado em museu. À direita, encontram-se o refeitório e a sala comum. Ao lado, a sala do *samâ* ', onde se dançava, duas vezes por mês, depois da oração da sexta-feira, assim como uma biblioteca. O edifício remonta, por sua planta, à época da fundação da ordem, mas sofreu restaurações sucessivas. Sobre o frontão na entrada, pode-se ler o verso do Mestre:

> Vem, quem quer que sejas, crente ou descrente, vem; aqui é a morada da esperança.

KONYA SALVA POR RÛMÍ

"Quando o exército de Baïdjû atacou a cidade de Konya e fez dela sua sede, todas as criaturas, desesperadas, pediam mortalhas umas às outras. Foram procurar o Mestre, gemendo e pedindo socorro. Enquanto isso, nosso Mestre... subiu a uma colina que fica atrás da praça pública de Konya; dedicou-se à oração da aurora. Diz-se que a tenda de Baïdjû tinha sido instalada ao pé dessa colina... Viram que um personagem vestido de azul e usando um turbante cinza, sobre essa colina, aí realizava a oração com uma tranqüilidade perfeita, enquanto o mundo estava transtornado. Nessa época, o exército mongol ignorava as luzes do islamismo e a segurança da fé; e até, em muitas cidades muçulmanas, ele havia destruído os colégios, as mesquitas, os minaretes. De comum acordo, os mongóis se dirigiram ao nosso Mestre para cobri-lo com uma chuva de flechas, mas todas as suas mãos se acharam atadas; apesar de seus esforços, não puderam retesar seus arcos. Cavalgando, precipitaram-se para o alto da colina, incitando suas montarias; nenhum cavalo se mexeu. Enquanto isso, os habitantes da cidade contemplavam do alto das torres esse ato do Todo Poderoso, e enviavam suas exclamações d' *Allahu Akbar* (Deus é maior!) e seus gritos.

"Quando foi-se contar a Baïdju a narração dessa aventura, ele se levantou, saiu pela porta da tenda, pediu um arco e flechas,

e lançou um dardo na direção do Mestre; mas a flecha, retornando, caiu no meio do exército. Por três vezes, montado a cavalo, arremessou sua montaria para frente; mas percebeu que ela não se movia. Cheio de cólera e furor, apeou e caminhou até ele; mas seus pés, atados por um efeito da Onipotência do Criador, não puderam se mover... Quando Baïdjû viu essa grandeza e esse milagre, disse: "A partir de hoje, que não haja mais guerra nem combate". O exército mongol, levantando o cerco da cidade, foi acampar na planície de Filoubad..."

Baïdjû poupou a aldeia. Perguntou aos grandes da cidade: "Quem é esse homem e de onde é ele?" Contaram-lhe a história de Bahâ-od-Dîn Walad e de sua saída de Balkh do começo até o fim.

Meu pai, narra Sultân Walad, dizia continuamente: "Doravante, dai a Konya o apelido de *Cidade dos santos*; pois toda criança que aí nascer será um santo. Enquanto o corpo bendito de Bahâ-od-Dîn Walad e sua descendência ficarem nessa cidade, esta estará a salvo da espada; seu inimigo não alcançará seus objetivos, e finalmente perecerá. Ela estará em segurança contra as desgraças do fim dos tempos. Se mesmo uma parte dela for arruinada e apagada e sua importância diminuir, todavia ela não será destruída totalmente; pois, se ela for arruinada, nosso tesouro aí ficaria enterrado".

(Aflâkî, op. cit. I, 230,5).

Isso se passou em 654 (1256); Baïdjû se contentou então em demolir as muralhas de Konya, salvo as da cidadela, pois estas conservavam os túmulos dos antigos sultões.

AS OBRAS DE RÛMÎ

A principal obra de Mawlâna Djalâl-od-Dîn Rûmî é um vasto poema de aproximadamente 45 mil versos, divididos em seis livros, o Mathanawî. Ele extrai seu nome da forma prosódica empregada, isto é, de dísticos rimando entre si. Relatos, fábulas, citações do Alcorão, tradições proféticas, lendas, temas folclóricos aí se sucedem, para compor uma verdadeira epopéia mística, "rio majestoso, calmo e profundo, serpenteando através de paisagens ricas e variadas, até o oceano insondável" (Nicholson).

A obra lírica de Rûmî consiste em suas quadras, *Rubâ'îyât*, e seus ghazals ou *Odes místicas*, dedicados a seu bem-amado Mestre, Shams de Tabrîz (Diwân-e Shams-e-Tabrîzî): no fim de cada um desses poemas, Rûmî cita seu nome. Uma edição completa deve-se ao professor Forûzânfar de Teerã. A beleza e o poder dessas odes são inigualáveis.

Seu tratado em prosa, *Fîhi-mâ-fîhi*, literamente: "Lá está aquilo que lá está", apareceu em francês sob o título: o *Livro do Interior*. São propósitos mantidos por Rûmî e anotados por seu primogêntio, Sultân Walad. Ele apresenta um interesse considerável, não somente para compreender o pensamento do Mestre de Konya em particular e o sufismo em geral, mas também em razão da profundidade e da sutileza dessas análises

que tendem a uma ensinança iniciática. O próprio Mawlânâ declara a esse respeito: "Estudei muitas ciências e me entreguei a muitos esforços a fim de poder oferecer aos pesquisadores e sábios que vêm a mim, coisas raras e preciosas. Foi o Deus Altíssimo que assim o decidiu (o *Livro do Interior*, cap. 16).

Cartas (*Maktûbât*), remetidas por Rûmî às mais variadas pessoas, nos fornecem dados preciosos sobre sua vida particular e sua época.

Madjâlis-e Sab'ah ("as Sete Assembléias") é uma compilação de sermões de Mawlânâ feitos do alto do púlpito, e *Khâbnâma*, um pequeno folheto sobre a interpretação dos sonhos.

As Fontes. No que concerne aos temas e aos relatos, as fontes de Rûmî são muito variadas: folclore iraniano, fábulas de *Kalila-Wa Dimna*, essa coleção traduzida do *pahlavi* para o persa, e sobretudo as obras de Sanâ'i e de 'Attar, dos quais ele extraiu numerosos apólogos. Também encontram-se freqüentemente alusões a Ghazâlî, notadamente a seu célebre tratado sobre o renascimento das ciências religiosas (*Ihyâ' 'Ulûm ud-Dîn*), a Avicenas, a Nizâmi.

Quanto às fontes doutrinais, excluindo o Alcorão e os *hadith* dos quais naturalmente se alimentou, o ensinamento de seu pai, Bahâ-od-Dîn Walad, teólogo eminente e seu primeiro mestre, e o de Shams, que veio em seguida, exerceram sobre seu pensamento uma profunda influência. Os Ma'ârif de Bahâ-od-Dîn, tratado doutrinal de grande importância, era o livro de cabeceira de Djalâl-od-Dîn. Obrigou-se a meditar também as *Maqalât* ou *Maqâmât* de Shams.

Além disso, estudara vários anos, como já vimos, em Alep e Damas, e o pensamento de Ibn ul- 'Arabi assim como os encontros com o genro deste, Sadr-ed-Dîn Konyawî, certamente desempenharam um papel. Mas como saber em que medida foi sua doutrina inspirada? Existe até Platão que ele cita no início do Mathnawî. Parece que ele o leu e conheceu os neoplatônicos. Tudo isso não passa de conjeturas. Por outro lado, Rûmî é um mestre espiritual, um poeta, um místico, e não um lógico ou um filósofo. Teve a possibilidade de assessorar-

se de um rico fundo comum. Bizâncio era, em sua época, um rico lugar de cultura, onde os gregos reencontravam suas próprias obras-primas através das traduções árabes e persas. Konya, tinha por sultão, um mecenas que se comprazia em rodear-se de sábios e de artistas. As correntes islâmica e helênica se interpenetravam, num clima de fraternidade e de trocas entre cristãos e muçulmanos. Por outro lado, os principais tratados de sufismo já haviam sido redigidos. Desde então, se a obra de Rûmî se beneficiou dessas múltiplas contribuições, se seu pensamento se enriqueceu deles, se encontrou entre seus antepassados os "moldes" conceptuais e os planos onde se inseriu sua experiência pessoal – humana e mística –, tudo isso importa menos que o potencial de transmissão, tanto lírico quanto didático, de sua mensagem: a apresentação do sufismo atinge com ele seu apogeu.

O CAMINHO ESPIRITUAL: O SUFISMO

Coração vivo do Islã, interiorização vivida de uma graça revelada – simultaneamente com a observância fiel das práticas rituais –, a *Tariqâ* [5], ou Caminho espiritual, é também designada pelo nome de *Tasawwuf*, ou sufismo. É a dimensão esotérica da mensagem islâmica que, como a Sharî'a, a Lei religiosa, toma sua origem no Alcorão e na tradição profética.

Que o sufismo seja fundamentalmente islâmico, quaisquer que sejam as filiações mais ou menos arbitrárias que lhe têm sido atribuídas pelos orientalistas ocidentais – vedanta, cristianismo, neoplatonismo –, não pode ser posto em dúvida, pois toda realização espiritual se fundamenta sobre a ensinança do Livro santo e sobre a prática de Muhammad.

Utilizou-se às vezes o símbolo geométrico do círculo para mostrar o elo existente entre as dimensões fundamentais do Islã: a circunferência representa a Lei religiosa que abarca toda a comunidade muçulmana; os raios simbolizam os caminhos (*tariqâs*) levando ao centro, onde se encontra a Verdade suprema – *Haqîqa* – que, "estando por toda parte e em nenhuma parte", cria sobre o plano metafísico a *Tarîqa* e a *Shaarî 'a*, como o ponto gera ao mesmo tempo os raios e a circunferência... A Lei e o Caminho, ambos conduzidos à existência por Deus, que é a Verdade, refletem o Centro, cada um à sua maneira [6].

O CAMINHO

"Se perguntas, oh irmão, quais são os sinais do Caminho, responder-te-ei claramente e sem ambigüidade. Que tu olhes a verdade e rompas com o falso; que voltes tua face para o mundo vivo; que te assentes sobre as dignidades; que elimines de teu pensamento toda ambição de glória e de prestígio; que te curves a Seu serviço; que purifiques a alma dos males e a reforces pela razão; que passes da morada dos que falam demais, à dos que guardam silêncio; que viajes das obras de Deus para Seus atributos e de Seus atributos para seu conhecimento. Nesse momento, passarás ao mundo dos mistérios para chegar ao umbral da Pobreza; e quando fores o amigo da Pobreza, tua alma obscura se tornará um coração arrependido. Em seguida, Deus retirará a Pobreza de teu coração, e quando a Pobreza não mais estiver aí, Deus aí estará".

(Sanâ ' î, *Hadîqa*, p. 112-113)

Para o sufismo, a noção da Unidade divina, *at-Tawhîd*, que é a própria essência do Islã, não é uma realidade diferente da Lei religiosa revelada (*as-Sharî-a*): são dois aspectos complementares desta Realidade última que fundamenta o próprio mistério do Ser: Sendo Deus, ao mesmo tempo, como o diz o Alcorão,

o Exterior (*as-Zâhir*) e o Interior (*al-Bâtin*), manifestando-se ao mesmo tempo "nos horizontes e nas almas" (*Anfaq wa anfûs*). Por conseguinte, não haverá sufismo verdadeiro senão segundo uma dupla aproximação: a obediência à lei unindo-se à procura do sentido profundo (*al-ma' nâl-bâtini*). É o que explica um tratado antigo e clássico, a *Risâlat* de *Al-Qushairî:*

"*A Sharî 'a* se ocupa da observância dos ritos e atos de devoção; enquanto a Realidade (*Haqîqa*) se preocupa com a visão interior do Poder divino. Todo rito não animado pelo espírito da Realidade não tem valor, e todo espírito da Realidade não estruturado pela Lei é incompleto. A Lei existe para reger a humanidade, enquanto a Realidade nos faz conhecer as disposições de Deus. A Lei existe para o serviço de Deus, enquanto a Realidade existe para Sua contemplação. A lei existe para obedecer àquele que a prescreveu, enquanto a Realidade é para compreender Seu comando: uma é exterior, a outra interior... Saiba que a Lei é a Realidade porque Deus a determinou, e a Realidade é também a Lei porque ela é o conhecimento de Deus que Ele também determinou" (*Ar-Risâlat al-qushairîya*, p. 43).

No prefácio do quinto livro do *Mathanawî*, Rûmî insiste sobre a intimidade dos laços existentes entre a Lei sagrada (*Sharî ' a*), o Caminho que os sufistas devem seguir (*Tarîqa*), e a Realidade última que é buscada (*Haqîqa*).

"A lei revelada é como uma candeia clareando a senda. Na medida em que não levas a candeia, não podes vigiar; e quando tenhas chegado à estrada, tua peregrinação é o Caminho; e, quando tiveres alcançado o fim da viagem, essa é a Realidade (ou Verdade) suprema. Por isso foi dito: "Se as verdades fossem manifestas, as leis religiosas seriam inúteis". Assim, quando o cobre se torna ouro, ou já era ouro, ele não precisa da alquimia que é a Lei; não lhe é mais necessário friccionar-se contra a pedra filosofal, que é o Caminho; pois não lhe convém solicitar um guia uma vez chegado ao final, e é condenável dispensar o guia antes de o ter alcançado. Em resumo: a Lei é como aprender a teoria da alquimia de um professor ou de um livro, e o Caminho, como usar produtos químicos e friccionar o

cobre com a pedra filosofal, e a Verdade, como transmutar o cobre em ouro. Os que conhecem a alquimia ficam felizes por seu saber, dizendo: "Conhecemos a teoria desta ciência"; e os que a praticam se alegram ao praticá-la, dizendo: "Efetuamos tais obras"; e os que fizeram a experiência da realidade desfrutam da realidade, dizendo: "Transformamo-nos em ouro e estamos livres da teoria e da prática da alquimia: somos os redimidos de Deus..."

Etimologicamente, a palavra *Sharî 'a* provém da raiz do vocábulo que significa "caminho". Do mesmo modo, a *Tarîqa*, como já vimos, quer dizer "a via". Trata-se, portanto, de um simbolismo baseado na noção de passagem, de caminhar, de peregrinação – o que se empenha nessa estrada chama-se, aliás, peregrino, *salek*. A *Sharî 'a* vai representar o caminho mais longo, destinado a todos os homens, sendo a *Tarîqa* um caminho mais estreito, destinado ao pequeno número daqueles que desejam chegar à realização, *hic et nunc*, de sua plena estatura de Homem universal, ou Homem perfeito, *Insân-ul-kâmil*.

Dada a diversidade dos temperamentos e das capacidades espirituais dos homens, há, dizem os sufis, tantas sendas individuais quantos homens à procura de Deus. Lede o Alcorão, como se ele vos fosse revelado, a vós mesmos, neste instante.

OS SUFISTAS

Quem são esses sufistas que praticam o *tasawwuf*, e cuja denominação veio da lã, *sûf*, com a qual se vestiam por humildade? Sempre evitaram dar uma explicação racional do Caminho, pois, do mesmo modo, a ciência (*Marifa*), em cuja busca estão, é o oposto de um saber (*'ilm*) e que ela não se alcança, mesmo com a ajuda da graça, senão por meio de uma ascese.

Os tratados árabes e persas vão, todavia, tentar fornecer algumas definições. E, por exemplo, o mais antigo, o de Al-Hujwrîrî, lembra que o verdadeiro significado desse nome "foi o assunto de muitas discussões e numerosos livros foram escritos a esse respeito. Alguns afirmam que o sufista é assim chamado porque usa uma vestimenta de lã (*jâma'i sûf*); outros,

porque está em primeiro lugar (*saff-i awwal*); outros, ainda, que esse nome provém do que os sufistas supõem pertencer aos *Ashâb-i Suffa* (Discípulos do Profeta), possa Deus estar satisfeito com eles! Enfim, alguns declaram que a etimologia é *safâ* (a pureza). Essas explicações do sentido verdadeiro do sufismo estão longe de ser satisfatórias, ainda que cada uma delas se apoie sobre argumentos sutis..."

O tratado conclui: "*Sufi* é uma palavra que se dá, e que foi dada, outrora, aos santos e aos adeptos espirituais". Um dos Mestres disse: "Aquele que é purificado pelo amor é puro, e aquele que é absorvido no Bem-Amado e renunciou a todo o resto é um *sufi*".

Eis algumas definições atribuídas a sufistas célebres:
Dhu'l-Nûn, o Egípcio, disse: "O sufi é aquele cuja linguagem, quando fala, reflete a realidade de seu estado, isto é, não diz nada que não é, e quando está silencioso sua conduta explica seu estado, e seu estado anuncia que se desligou de todos os laços deste mundo".

Abu'l-Hasan Nûrî disse: "O sufismo é a renúncia a todos os prazeres egoístas". Essa renúncia se faz de duas maneiras: formal e essencial. Por exemplo, se se renuncia a um prazer e se encontra prazer nessa renúncia, essa é uma renúncia formal; mas se o prazer renuncia a si mesmo, então o prazer é aniquilado, e esse é um caso de verdadeira contemplação (*mushâhadat*). Isso porque a renúncia ao prazer é o ato do homem, mas a aniquilação do prazer é o ato de Deus.

Abu'l-Hasan Nûrî disse também: "O sufi é aquele que nada possui e que não é possuído por nada". Isto designa a essência da aniquilação (*fanâ*); aquele cujas qualidades são aniquiladas não possui nem é possuído, visto que o termo "posse" só se pode aplicar às coisas existentes.

Ibn al-Jallâ disse: "O sufismo é uma essência sem forma", porque a forma pertence à humanidade, referindo-se a sua conduta (*mu' âmalât*), enquanto a essência é própria de Deus. Já que o sufismo consiste em afastar-se do que é humano, é necessariamente desprovido de forma.

Shiblî disse: "O sufista é aquele que não vê nos dois mundos nada a não ser Deus".

E 'Al b. Bundâr as-Sayrafî de Nishâpûr disse: "O sufismo consiste naquilo que o sufista não considera seu próprio exterior e interior, mas olha tudo como pertencendo a Deus".

"Relatei, acrescenta Al-Hujwîrî, certo número de palavras dos xeques sobre o sufismo, a fim de que esse Caminho possa vos ser apresentado claramente – Deus vos dê a felicidade! – e que vocês possam dizer aos céticos: "Como podem vocês negar a veracidade do sufismo?" Se eles se contentam em recusar somente o nome, isso não seria nada, pois as idéias não têm ligação com as coisas que levam nomes; se eles negam as idéias essenciais, isso torna a negar toda a Lei sagrada do Profeta e suas qualidades. E eu vos suplico neste livro – Deus vos dê a felicidade com a qual Ele abençoou Seus santos! – de dar a essas idéias a devida consideração e de satisfazer a suas justas reivindicações, de maneira que possais vos abster de toda pretensão vã e de ter uma fé perfeita nos próprios sufistas" (Al-Hujwîrî, *Kashf ul-Mahjûb*, p.30 s., trad. inglesa).

O COMEÇO DO CAMINHO

Todo ingresso no Caminho supõe uma *metanóia*, uma tomada de consciência:

> Meu objetivo é conhecer pelo olhar comum e pela visão...
> O desejo da visão me diz: põe-te em movimento...
> Assim como a criança primeiro limpa sua lousa antes de escrever nela,
> Deus transforma o coração em sangue e em lágrimas compadecidas, e depois Ele grava sobre ele os mistérios.
> (*Mathnawî*, II, 1821 s.)

> Vem, reconhece que tua imaginação, tua reflexão, tua percepção sensorial e tua compreensão são como a cana de junco sobre a qual as crianças cavalgam.
> (*Mathnawî*, i, 3445, s.)

É conveniente, portanto, em primeiro lugar investigar o que Rûmî chama *um segundo conhecimento*. A "conversão" do espírito implicará ultrapassar o plano da psicologia habitual, e essa "mudança" conduzirá à compreensão do avesso, do mistério das coisas. É preciso que o pesquisador "venda a inteligência e compre o arrebatamento em Deus". Do mesmo

modo, "a obra da religião não é nada mais do que arrebatamento" (*Mathnawî*, I, 312).

Tudo começou com o grito da alma faminta:

> Alimenta-me, pois tenho fome, e apressa-te pois o tempo é um gládio cortante.
>
> (*Mathnawî*, I, 132).

Essa busca não é senão a resposta a um chamado de Deus, pois buscar o Amigo é tê-Lo já encontrado.

> Procura a resposta no mesmo lugar de onde te veio a pergunta.
>
> (*Mathnawî*, III, 1120 s.)

A fome, a sede, o *chawq* dos sufistas, este desejo ardente, incoercível, este eco interior da Pergunta primordial que estabelece para todo o sempre a aliança entre o Senhor e a alma que aceita sua sujeição: "Não sou Eu vosso Senhor?" E eles responderam: "Sim" (Alcorão, VII, 1712). Assim como o *samâ'*, caro aos sufistas, é um meio de despertar, de conhecimento iluminativo, porque se torna reminiscência das músicas eternas, do mesmo modo essa necessidade de transcendência é uma resposta nascida das profundezas (*sirr*) do ser, pois é aí que reside o tesouro que é preciso descobrir.

A realidade do conhecimento consiste, na opinião de todos os sufistas, em reconhecer a incapacidade do homem de compreender a Deus em Sua própria Sabedoria. "Não poder compreender a compreensão, declarou Abû-Bakr, primeiro califa e um dos mais queridos companheiros do Profeta, já é compreender!"

A alma que desperta para a realidade com o chamado da graça divina, saindo do sono do esquecimento, da indiferença, da apatia (*ghaflah*), torna-se comparável à mãe tomada das dores do parto:

> A dor nascerá desse olhar lançado no interior de si mesmo, e esse sofrimento faz passar além do véu.
>
> (*Mathnawî*, II, 2517 s.)

Desde então, torna-se-lhe necessário prosseguir, sem descanso, seu caminho:

> Por Deus, não te detenhas em nenhuma posição espiritual que tenhas conseguido, porém, anseia mais,
> Como aquele que sofre de hidropisia nunca está saturado de água.
> Esta Corte divina é o plano infinito; deixa atrás de ti o lugar de honra. É o próprio Caminho o lugar de honra.
> (*Mathnawî*, III, 1960, 1961.)

Quando Platão fala das "ciências estimulantes do pensamento", ele lembra que a ascenção para a contemplação, a *théôria*, não acontece senão "por etapas ou degraus" (*O Banquete*, 211 c). O símbolo da escada, que se encontra tanto no *Livro dos mortos*, egípcio, como na Bíblia e entre os místicos cristãos, é freqüentemente empregado, pelos sufistas em geral e por Rûmî em particular, para traduzir essa subida, e isso em dois níveis: cósmico e psicológico. Comentando a noção do *Mi'râj*, a ascenção do Profeta – o termo *mi'râj* significando "escada" –, Rûmî determina que essa escada é o próprio ser do homem: "Ele se eleva em si mesmo, partindo do exterior que são trevas, para o interior, que é o universo das luzes, e do interior para o Criador" (Sultân Walad, Ma'rif, texto persa, p. 121). O objetivo último da busca dos sufistas é essa experiência espiritual cuja "Viagem noturna" do Profeta constitui o mais elevado exemplo. "Atravessando os céus – ou estados múltiplos do ser que simbolizam os céus concêntricos da astronomia tradicional – eleva-se até a Presença divina". [7]

Assim, o peregrino no Caminho, se apoiando nesse modelo, tentará transpor a escada da hierarquia universal do Ser. Pois, escreveu Rûmî:

> Desde o instante em que vieste a este mundo da existência,
>
> Uma escada foi colocada diante de ti, para te permitir fugir.
>
> Antes, foste mineral, depois te tornaste planta;

Em seguida, te tornaste animal: como o ignorarias?
Depois foste feito homem, dotado de conhecimento, de razão, de fé;
Considera esse corpo tirado da poeira: quanta perfeição adquiriu!
Quando tiveres transcendido a condição de homem, tornaste-ás, sem dúvida nenhuma, um anjo.
Então, terás terminado com a terra; tua morada será o céu.
Ultrapassa ainda a condição angélica; penetra nesse oceano,
A fim de que tua gota d'água possa se tornar um mar.

(*Odes místicas*, II)

Da mesma forma, no *Mathnawî* estão descritas as diferentes etapas pelas quais deve a alma passar antes de voltar a Deus, e o estado de inconsciência que acompanha essas mudanças:

> O homem veio antes de tudo ao reino das coisas inorgânicas, depois passou ao reino vegetal, não se recordando da sua condição precedente. E quando passou ao estado animal, não se lembrou mais de seu estado enquanto planta: não lhe resta disso senão a inclinação que sente por esse estado, principalmente na época da primavera e das flores, a mesma inclinação das crianças em relação a sua mãe: ignoram a razão que as atraem ao seio materno; ou como a inclinação do discípulo pelo mestre espiritual: a inteligência parcial do discípulo deriva dessa Inteligência universal... Depois, o homem chegou ao estado humano; de suas primeiras almas não tem nenhuma lembrança, e será de novo transformado a partir de sua alma atual.
>
> (*Mathnawî*, IV, 3637 s.)

É conveniente, parece, estudar esse texto sob duas ópticas. Em primeiro lugar, é preciso cuidar-se para não cair na armadilha de um pensamento espacial. O próprio Rûmî nos adverte sobre isso:

> Isso não é comparável à ascensão de um homem em direção à lua; mas à ascensão da cana de açúcar ao açúcar.

> Não é comparável à ascenção do vapor em direção ao céu; mas à ascensão de um embrião até a razão.
>
> (*Mathnawî*, IV, 553,554.)

A "viagem" cósmica da alma é de fato um itinerário espiritual, como o périplo através dos mundos descrito por Dante, segundo numerosos sufistas, nos quais sem dúvida se inspirou. O poeta persa Sanâ' î, que Rûmî, como vimos, considera como um dos maiores mestres, assim consagrou um tratado à ascensão noturna (*Mi'râj-nâmah*). É ele aliás que dizia, num verso comentado por Rûmî.

> (*Mathnawî*, I, incipit, e 2035 s.)

> É no reino da alma que se encontram os céus que governam os céus deste mundo.

E, como o próprio Rûmî escreveu:

> O coração que está inebriado pelo Amado, que sabe ele da estrada, da etapa, da distância, curta ou longa? "Longo e curto" são atributos do corpo: a viagem em espírito é de uma outra espécie. Viajaste da semente até a razão; não era dando alguns passos ou viajando de etapa em etapa, ou indo de um lugar a outro. A viagem do espírito é incondicionada pelo Tempo e pelo Espaço: foi com o espírito que nosso corpo aprendeu a viajar.
>
> (*Mathnawî*, III, 1973 s.)

Meditando por sua vez sobre um texto de Rûmî, Muhammad Iqbal, poeta e filósofo do subcontinente indiano, morto em 1938, acrescenta: "A realidade é, pois, essencialmente espírito, mas, como se sabe, existem graus no espírito... Através de toda a gama do Ser se eleva pouco a pouco a característica do **Eu**, até que ela atinja sua perfeição no homem. É por isso que o Alcorão declara que o Ego final está mais próximo do homem que sua própria veia jugular... O grau de realidade varia com o grau do sentimento do **Eu**... Por isso o homem, no qual o Eu alcançou sua perfeição relativa, ocupa um lugar autêntico no coração da energia criadora divina, e possui assim um grau de realidade bem mais elevado do que as coisas que o cercam. Entre todas as criações de Deus, somente ele é capaz de

participar conscientemente da vida criadora de seu "Criador' ('Muhammad Iqbal, *Reconstruir o pensamento religioso do Islã*, p. 80, 81 e 120).

Esta análise salienta dois pontos importantes que merecem ser estudados com mais cuidado.

Antes de tudo o homem "capaz de Deus" é um dos temas fundamentais do pensamento islâmico. A noção da *fitra*, isto é, da natureza original, teomórfica, do homem criado à própria imagem de Deus, é essencial. É para restaurar essa imagem que deverão encaminhar-se todos os seus esforços, e a "via purgativa" não tem outro objetivo.

Além disso, o homem recebeu de Deus a missão de se tornar o elo intermediário entre o Criador e a criação, o meio de manifestar Sua misericórdia e Seu Amor, tornando-se assim Seu colaborador e identificando-se com o poder criador. Pode dizer desde então:

> Minha imagem mora no coração do Rei; o coração do Rei estaria doente sem minha imagem.
>
> Quando o Rei me ordena para voar no Seu Caminho, levanto vôo até o zênite do coração, como os Seus raios.
>
> Vôo como uma lua e um sol, rasgo os véus dos céus.
>
> A luz das inteligências provém de meu pensamento; o céu foi criado por causa de minha natureza original...
>
> Possuo o reino espiritual... não sou o semelhante do Rei... Mas recebo d'Ele Sua luz em Sua Teofania.
>
> (*Mathnawî*, II, 1157 s.)

Essa missão suprema conferida ao homem é o *depósito* ou *mandato* da responsabilidade que ele é livre ou não de assumir, e aí está a razão de sua sublime dignidade:

"O homem, escreveu Rûmî, veio a este mundo para cumprir uma missão; essa missão é seu verdadeiro objetivo; se não a

cumprir, em realidade nada fez". Tínhamos proposto o mandato (*al-amâna*) aos céus, à terra e às montanhas; recusaram-se a assumi-lo e tiveram medo dele. Sozinho, o homem se encarregou dele; mas ele é injusto e ignorante" (Alcorão, XXXIII, 72). Esse mandato, nós o propusemos aos céus, mas não o puderam aceitar. Considere quantas obras provêm do céu, de tal modo que a razão se espanta com isso: ele transforma as pedras em rubis e em cornalinas, e as montanhas em minas de ouro e de prata; faz brotar as plantas da terra, lhes dá a vida... Realizam todos esses mistérios mas são incapazes de cumprir uma única coisa. O homem sozinho é capaz dessa única coisa. Deus disse: "Enobrecemos os descendentes de Adão" (Alcorão, XVII, 70). Ele não disse: Enobrecemos o céu e a terra. O homem cumpriu, portanto, coisas que os céus, a terra e as montanhas não podem realizar. Quando ele os cumpre, a ignorância e a perversidade lhe são perdoadas.

"Deus, o Altíssimo, te deu um grande prêmio. Disse: 'Deus comprou dos crentes seus bens e suas pessoas para lhes dar o Paraíso (Alcorão, IX, III). Deus, o Altíssimo, disse: 'Eu vos comprei, a vós, vossas pessoas, vossos bens e vosso tempo. Se vós os consagrais a Mim e a Mim os oferendais, o preço disso será o Paraíso eterno. Tal é vosso prêmio a meus olhos' " (*o Livro do Interior*, p. 40, 41).

A ascensão na escala do Ser movida pelo Amor divino, faz com que as partes do todo, dispersas na multiplicidade, se reintegrem na Unidade, da mesma forma que as cores refratadas restabelecem a brancura no prisma (ver o apólogo dos pintores, p. 145.) Os escalões a transpor são o mesmo que passagens que permitem escapar do que é perecedouro. Ora, tudo é efêmero, diz o Alcorão, menos o Rosto de Deus: "Essa Face está sempre presente, atual, contínua e eterna". É a volta ao centro que faz a alma reencontrar o céu que existe dentro dela. "O último estado do homem", disse um sufista célebre, "é voltar a seu primeiro estado" (Sarraj, Kitâb-al-Luma') e Rûmî fala desse "tu que no fim é consciente para fugir do mundo da ilusão: teu último tu restituído ao teu primeiro tu real" (Mathnawî, VI, 3769).

É uma mesma visão que, mais contemporânea nossa, exprime Amiel em termos que poderiam ser os do Mestre de Konya.

"... Discípulo da vida, crisálida de um anjo, trabalha para tua eclosão futura, pois a Odisséia divina não é senão uma série de metamorfoses cada vez mais etéreas, onde cada forma, resultado das precedentes, é a condição das que vêm depois. A vida divina é uma série de mortes sucessivas onde o espírito rejeita suas imperfeições e seus símbolos, e cede à atração crescente do centro de gravitação indizível do sol da inteligência e do amor" (citado em *Mística e Poesia*, p. 186).

O APRENDIZADO NO CAMINHO

"Quando um noviço procura os xeques porque deseja renunciar ao mundo, é submetido a uma disciplina espiritual durante três anos. Se ele se conforma com o que é exigido dele, está bem; de outra forma, anuncia-se-lhe que não pode ser admitido na *tarîqa*. O primeiro ano é consagrado ao serviço das pessoas, o segundo ano ao serviço de Deus, e o terceiro a cuidar de seu próprio coração. Só pode servir às pessoas quando ele mesmo se colocar na condição de servidor, considerando todos os outros como mestres, isto é, deve olhar todo mundo, sem exceção, como melhor do que ele, e deve considerar seu dever servir a todos da mesma forma. Só pode servir a Deus quando tiver renunciado a todo interesse egoísta, tanto no que concerne à vida presente como à vida futura, e quando adorar a Deus pelo amor de Deus somente, visto que todo aquele que adora a Deus por uma razão qualquer, adora a si mesmo, e não a Deus. E só pode cuidar de seu próprio coração quando seus pensamentos estiverem recolhidos e tiver expulsado toda inquietação, de tal maneira que, em comunhão com Deus, guarde seu coração dos assaltos da negligência. Quando o noviço possui essas qualificações, pode se vestir com a *muraqqa'at* (o traje remendado que usam os dervixes) como verdadeiro místico, e não como imitador dos outros". (Al-Hujwîrî, *Kashf al-Mahjûb*)

A EXPERIÊNCIA DO CAMINHO

No curso do itinerário destinado a sua realização espiritual, e a fim de adquirir as virtudes indispensáveis para chegar a ela, o discípulo deve se submeter à disciplina da *tarîqa*. As virtudes principais capazes de operar essa "transmutação" constituem uma maneira de ser a Verdade, como a doutrina é uma maneira de conhecê-la. No sufismo, são principalmente a humildade, a caridade e a sinceridade que caracterizam o Profeta do Islã.

A Humildade decorre da tomada de consciência da Unidade divina, tal como é formulada na *shahâda*, a profissão de fé muçulmana: "Não há deus (ou verdade, ou realidade) senão Deus (ou a Verdade, a Realidade)". Só Deus *é*; todo o resto existe em função d'Ele. E como tudo participa de algum modo da perfeição, a humildade consistirá também em reconhecer que não importa que tipo de criatura no universo é capaz de nos ensinar o que ignoramos.

Por outro lado, toda a Criação sendo uma só, o homem deve compreender "que se dando a Deus ele se dá a seu próximo e que se oferecendo aos demais, oferece sua alma a Deus. Se a humildade é a morte de alguma coisa na alma ou sua contração (*inqibâd*), a Caridade espiritual é uma expansão (*inbisât*) que permite ao homem realizar sua unidade com todos os seres". [8]

Por fim, a Sinceridade (*Ihklâs*) ou veracidade (*sidq*) "é como a culminação das duas outras e se baseia nelas. Esta virtude que, de uma maneira geral, caracteriza o próprio Islã, significa ver as coisas, em sua verdadeira natureza, a qual não vela o Divino mas o revela" (ib.). Um *hadîth* do Profeta, freqüentemente citado, narra que ele não cessava de orar para que lhe fosse concedido "ver as coisas tais como são". E um de seus companheiros, Abû 'Ubaidah, dizia: "Jamais considerei qualquer coisa mais próxima de mim que Deus".

Em última análise, como o disse um grande sufi, Abû Sa' îd ibn Abî-l-Khayr: "O Caminho não é senão um único passo: dar um passo fora de si mesmo para chegar a Deus", isto é, dar-se conta, saindo de si mesmo (*fanâ*), que nada existe a não ser Deus. Ou, segundo a célebre definição do sufismo por Djonayd: "O sufismo é Deus te fazer morrer em ti mesmo para te ressuscitar n'Ele".

Às virtudes espirituais correspondem "estados" (*hâl*, plur. *ahwâl*); sua característica fugaz as distingue dos *maqâm* (plur. *maqâmât*) que são "etapas" ou "moradas" permanentes. "Os estados são dons, enquanto as etapas são aquisições" (*Fa'l-ahwâl mawâhib wa'l-maqâmât makâsib*), como o determina um dos mais antigos tratados do sufismo. Todos os textos fornecem precisões sobre as diferenças entre essas etapas do Caminho, e notadamente sobre a característica gratuita do *hâl*, que provém da generosidade divina, enquanto o *maqâm* se obtém graças ao esforço despendido na "grande guerra" (*Djîhad*) contra o *nafs*, a alma carnal ou concupiscente que impede a ascensão na escada, a *scala perfectionis*, que leva a Deus. É conveniente, a esse respeito, lembrar a tripla distinção do homem em corpo, alma e espírito. O itinerário espiritual vai consistir essencialmente para o "peregrino", em parar de se identificar com seu ser psicofísico para se unir ao Espírito. Os *maqâmât* representam os graus a transpor para atingir um novo nível de ser. Como disse Al-Hujwîrî: "A etapa (*maqâm*) designa o fato de se manter no Caminho de Deus, e o cumprimento das obrigações correspondentes a essa etapa... Não é permitido deixar uma etapa sem preencher essas obrigações. Assim, a primeira etapa é o arrependimento (*tawbat*), depois

vem a conversão (*inâbat*), em seguida a renúncia (*zuhd*), depois a confiança em Deus (*tawakkul*), etc.; não se pode aspirar à conversão sem se arrepender, ou à renúncia sem se converter, ou à confiança em Deus, sem a renúncia.

"Por outro lado, o estado (*hâl*) é algo que desce de Deus no coração do homem, sem que ele possa recusá-lo quando este chega, nem atraí-lo quando esse o abandona" (*Kashf-al-Mahjûb*, trad. citada, p. 181).

Esses diferentes modos de ser ou graus de consciência que são os *maqâmât*, estão ligados entre si numa ordem hierárquica, de tal modo que, mesmo uma vez transcendidos, mantêm a posse permanente do pesquisador que passou por eles. Além disso, este último deve ser totalmente transformado por cada um deles, **tornar-se** esse *maqâm*. A respeito do *maqâm* da sinceridade (*sidq*), ao qual nos referimos anteriormente, que constitui uma espécie de coroamento de todas as virtudes, o sufista Abû Sa'id al-Kharrâr escreveu sobre o peregrino:

"Dessa maneira, suas características e seus estados mudam e tornam-se mais fáceis para ele, e para cada etapa que ele suporta e sofre por amor a Deus, buscando Seu favor, obtém uma recompensa no bem. Seu caráter se modifica e sua inteligência se reanima: a luz da verdade o habita, e ele se familiariza com ela; o mal se afasta dele e sua obscuridade desaparece" (Abû Sa'id, *Kitâb-al-luma'*, ed. Nicholson, p. 42).

As etapas no Caminho são o objeto de numerosas descrições e enumerações: eis um esquema clássico delas. (Ver p. seguinte)

O número sete se acha constantemente nos escritos sufis enumerando os "graus" a percorrer no Caminho. É assim que o grande místico 'Attar, do qual Rûmî dizia, lembremos, que ele "percorrera as sete cidades do Amor", descreveu a rota do peregrino. Num maravilhoso apólogo, *Mantiq at-Tayr* ("A Linguagem dos Pássaros"), conta a busca de trinta pássaros (em persa *si morgh*) à procura do Divino simbolizado pelo fabuloso Pássaro Simorgh. Atingindo seu objetivo, descobrem que o Eu supremo não é outro – quando tenha desaparecido a ilusão da multiplicidade – senão eles mesmos: os trinta pássaros **são** o

AS SETE ETAPAS

A alma carnal	A alma admoestadora	A alma inspirada	A alma aquietada	A alma satisfeita	A alma acolhida	A alma realizada
A viagem em direção a Deus	A viagem por Deus	A viagem sobre Deus	A viagem com Deus	A viagem ao interior de Deus	A viagem a partir de Deus	A viagem em Deus
O mundo sensorial	O mundo intermediário	O mundo dos espíritos	O mundo da realidade	O mundo dos princípios	O mundo do invisível	O mundo da multiplicidade e da unidade
Estado da inclinação em direção aos desejos	Estado do amor	Estado da paixão	Estado da união	Estado da transição	Estado da admiração	Estado da permanência em Deus
Morada: o peito	Morada: o coração	Morada: o espírito	Morada: o mistério (do coração)	Morada: o mistério do mistério	Morada: o íntimo	Morada: o fundamento do mistério
Sharî'a	Tarîqa	Ma'rifa	Haqîqa	Wilâya	Dhât as-Sharî'a (Essência da Lei revelada)	Dhât al-Kull (Essência universal)
Luz: azul	Luz: amarela	Luz: vermelha	Luz: branca	Luz: verde	Luz: negra	Luz: incolor

Pássaro divino. Ora, antes de chegar ao término de sua viagem, tiveram de atravessar os sete vales: a Busca, o Amor, a Percepção mística, o Desapego, a Independência, a Unidade, o Deslumbramento e a Realização na Aniquilação (ou Morte mística: *Fanâ*).

Pode-se aproximar esse simbolismo daquele dos setenta mil véus que separam a criatura do Criador. Com efeito, uma célebre Tradição do Profeta declara: "Alá tem setecentos (ou setenta, ou setenta mil) véus de luz e de sombras: se Ele retirasse esses véus, então os esplendores de Sua Face consumiriam seguramente aquele que O visse".

Al-Ghazâlî parte dessa tradição para classificar os homens segundo o grau de transparência do véu que os separa de Deus, ou então segundo o grau de pureza ao qual se elevou sua idéia de Deus (*Mishkât al-Anwar*).

Da mesma forma, Rûmî compara aos véus de luz os diferentes graus da santidade:

> A luz de Deus tem setecentos véus: considere os véus da Luz como o mesmo número de graus.
> Atrás de cada um desses véus se acha certa categoria de santos: seus véus se elevam, fileira por fileira.
> Os que estão na fileira inferior, devido à sua fraqueza, não podem suportar a luz de frente;
> E essa fileira menos elevada, em razão da fraqueza de sua vista, não pode suportar a luz mais forte.
> A luz que é vida para a fileira mais alta não é senão sofrimento e prova para aquele que tem uma visão deficiente.
> Mas pouco a pouco sua vista melhora e, quando passou além dos setecentos véus, ele se torna o Oceano.
>
> (*Mathnawî*, II, 821, s.)

Para chegar a contemplar a Deus sem intermediário, ser Sua testemunha ocular (*shâhid*), é preciso antes tornar-se um asceta (*zâhid*), pois é a ausência de desapego que cega os olhos (*Mathnawî*, VI, 2871). Falando de seu pai que se tornara, diz ele, a Luz de Deus, pois ultrapassara o sentimento de sua identidade pessoal a ponto de que seu "eu" não mais existisse, consumido que estava nessa Luz, acrescenta Rûmî: "Essa Luz não é como a da lua ou do sol, em presença da qual as coisas permanecem. Quando Sua Luz brilha desvelada, não resta nem céu, nem terra, nem sol, nem lua; não resta senão esse Rei" (*o Livro do Interior*, cap.3).

Um dos mais antigos textos que tratam dos *maqâmât* no sufismo, *Maqâmât-i-arba' în* ("as Quarenta Estações"), do mestre Abû Sa'id Abî'l-Khayr, nos dá detalhes a respeito de cada uma delas. O professor Nasr que o traduziu do persa para o inglês (*Sufi Essays*, cap. 5), acentuou um ponto importante, isto é, que a mais elevada estação descrita por Abû Sa'id é o próprio sufismo (*tasawwuf*): pois, ter-se tornado um sufi na plena acepção do termo, é ter ultrapassado todas as etapas e ter chegado à Etapa última, à Unidade (*at-Tawhîd*) que é o alvo e o objetivo da *Tarîqa*. A experiência desses **estados e etapas** se constitui uma possibilidade oferecida a todo homem que consagra à vida espiritual com uma intenção pura e que os procura, não como fins neles mesmos, mas como graus levando ao Uno que está acima e além de todos os estados e de todos os estádios da alma e que, ao mesmo tempo, reside no centro do ser humano, na origem do eixo que une todos os níveis do homem: corporal, físico e espiritual, no seu Princípio comum.

Além disso, na teologia mística, as três grandes divisões entre a *Sharî 'a* (a Lei) cuja observância, como foi visto, é formalmente prescrita, a *Tarîqa* (o Caminho) e a *Haqîqa* (a Realidade suprema) consideradas respectivamente como a raiz, o ramo e o fruto do itinerário espiritual, são representados como estando em correspondência com quatro esferas da existência:

– *'Âlam an-Nâsût*, "o mundo da humanidade", percebido pelos sentidos;

– *'Âlam al-Malakût*, "o mundo da soberania", isto é, o mundo

invisível, espiritual, angélico, percebido pela intuição e pelas faculdades espirituais;

– *'Âlam al-Jabarût*, "o mundo do poder", o mundo celeste, o de Nomes e Atributos divinos percebido na união com o Divino;

– *'Âlam al-Lâhût*, "o mundo da Divindade", que não é perceptível pois o que é fenomenológico é absorvido na Unidade.

Com relação ao Caminho do sufismo, essas esferas do ser são descritas da seguinte maneira:

– *Nasût* é a condição humana comum daquele que se sujeita à *sharî'a*;

– *Malakût* é a natureza dos anjos, que nos esforçamos para alcançar, ao seguir o caminho da purificação (*tarîqa*);

– *Jabarût* é a natureza do poder, que nos esforçamos para atingir pela via da iluminação, *ma'rifa*, até que nos percamos na:

– *Fanâ*, a absorção; a aniquilação em Deus, o estado da Realidade, *Haqîqa*. [9]

A MEMORIZAÇÃO DE DEUS (*DHIKR*)

Os manuais das confrarias, especialmente as do século XIX, prescrevem *dhikrs*, ou invocações, referentes a cada etapa ou grau de purificação da alma carnal (*nafs*). De um modo geral, pode-se dizer que o *dhikr* constitui o principal método do sufismo: consiste, além das preces rituais obrigatórias (*salat*), em orar sem cessar: Rûmî diz no *Mathnawî* que o discípulo que segue o Caminho deve invocar a Deus no retiro espiritual (*Khalwat*) até vir a ser totalmente oração. O *dhikr* é o pivô do misticismo.

O mundo, diz o Alcorão, foi criado pela Palavra de Deus (XXVI, 82 s.) e, além disso, toda revelação provém de Sua

Palavra. O sufismo afirma que a palavra humana, "invertendo o processo de criação, que significa separação e distanciamento do Divino, é capaz de exprimir a Verdade e transformar o homem... Ela tem essencialmente duas funções: expôr um aspecto da verdade e orar; a primeira corresponde à Palavra divina que traz a Revelação, e a segunda, a seu poder de criação do mundo. Com efeito, a própria substância do mundo é oração; a existência é oração" (Nasr, op. cit., p. 175).

Logo, orar é essencialmente lembrar-se de Deus (*dhikr*). O Alcorão diz ao homem: "Lembra-te de Mim e Eu me lembrarei de ti" (II, 152). Uma tradição profética (*hadîth qudsî*) afirma: "Aquele que Me menciona em si mesmo, Eu o mencionarei em Mim mesmo, e aquele que Me menciona numa multidão, Eu o mencionarei numa multidão maior que a sua (no céu)".

Essa oração, conhecida "em seu sentido mais universal, isto é, em sua unificação com o ritmo da vida" (Nasr, ib.), vai constituir um clima de vida espiritual: sentimento da Presença d'Aquele que disse: "Para onde quer que te voltes, está a Face de Deus subsistindo eternamente" (II, 115), e que Ele está "mais próximo do homem do que sua veia jugular" (L, 16). "Não se acalmam os corações ao lembrarem de Deus?" (XIII, 28). Deus pede então para invocá-Lo sem cessar e para pensar n'Ele (o termo *dhikr* comporta esse duplo sentido de lembrança e invocação): "Lembra-te de teu Senhor, em ti mesmo, à meia voz, com humildade, com temor, de dia e de noite (Alcorão, VII, 205).

No exercício do *tasawwuf*, o *dhikr* designa em especial as práticas de recolhimento; ora solitários – acompanhados da recitação de Litânias, esses exercícios que fazem parte das prescrições dadas pelo mestre ao discípulo e variando segundo o grau atingido por esse último – ora coletivas. Essas práticas de *dhikr* reúnem, seguindo uma periodicidade variável, os discípulos (*murîds*, dervixes ou *fuqarâs*) ao redor do mestre (xeque ou *pîr*, ou *murshid*) ou, em sua ausência, ao redor de seu delegado (*muqaddam*). Se os textos usados no curso dessas reuniões diferem segundo as confrarias, as reuniões são concebidas de modo análogo: recitação de orações alcorânicas (principalmente a *Fâtiha*, a oração fundamental do Islã), de certos

versículos, às vezes de poemas místicos, salmos em cadência com os mais belos nomes de Deus, de certas fórmulas, tais como: "Peço perdão ao Deus da Imensidão, além do qual não há outra divindade, Ele, o Vivo - o Vigilante". Às vezes, tomado por um estado místico (o *hâl*), balança-se ou se põe a dançar (a dança organizada e não mais espontânea – o *samâ '* – que pertence somente a certas *tarîqas*, principalmente a fundada por Rûmî). A música, às vezes, também desempenha um papel, e muito especialmente o de uma técnica do sopro e da altura dos sons, dos quais se conhece, graças a trabalhos científicos recentes, toda a importância que exerce sobre a psique.

O que conta, definitivamente, é mesmo a intenção (*niyat*) e a presença do coração. Al-Ghazâlî disse: "O *dhikr*, em sua realidade, é o império da progressão do Mencionado sobre o coração, enquanto o *dhikr* por si mesmo se apaga e desaparece".

O QUE FICA

> Quando o homem chegou a se familiarizar com o *dhikr*, separa-se de todo o resto. Ora, ao morrer, separou-se de tudo o que não é Deus. No túmulo não lhe resta nem esposa, nem bens, nem filhos, nem amigos. O que resta é somente o *dhikr*. Se esse *dhikr* lhe é familiar, encontra nele seu prazer e se rejubila com o fato de que os obstáculos que o desviavam tenham sido afastados... de sorte que se acha só com seu Bem-Amado. Assim, o homem, após a morte, encontra seu prazer nessa familiaridade. Sim, ele está sob a proteção de Deus e se eleva acima do pensamento do encontro ao próprio encontro.
>
> (Al-Ghazâlî, Ihyâ ', III, 64)

O AMOR

Em última análise, tudo se baseia no amor. Deus, foi dito no Alcorão, está mais próximo do homem que sua própria veia jugular. O místico o descobre em seu coração, se ele ama. Deus declara pela boca do Profeta: "Minha terra e meu céu não me contêm, mas Eu estou contido no coração do meu fiel servidor". E ainda: "Deus disse: Não há nenhuma maneira de meu servidor se aproximar tanto de Mim senão cumprindo os deveres que Eu lhe prescrevi; e meu servidor continua a se aproximar de Mim pelas obras que vão além de sua obrigação até que Eu o ame. E quando Eu o amo, Eu me torno o ouvido pelo qual ele ouve, a vista pela qual ele vê, a língua pela qual ele fala, a mão com a qual ele segura as coisas".

Ao dom da graça, pela iniciativa divina, responde o amor do místico. Uma oração tradicional, chamada oração de Davi, é concebida nestes termos: "Oh Senhor, concede-me Te amar, concede-me amar os que Te amam; faze com que eu cumpra as ações que conquistaram Teu amor para mim; faze com que Teu amor me seja mais caro que eu mesmo, minha família ou meus bens".

"O amor, diz Djalâl-od-Dîn Rûmî, é essa chama que, quando se eleva, queima tudo: só Deus fica". E o grande poeta místico persa, Farîd-od-Dîn 'Attâr, afirma que o universo do amor só

tem três caminhos: o fogo, as lágrimas e o sangue. A causa da criação, diz um outro sufi, Mîr Sayyîd Dhârif, é a manifestação da Beleza, e a primeira criação é o amor.

Para o sufismo, o amor é na verdade a alma do universo. É graças a ele que o homem tende a retornar à fonte de seu ser. A música e a dança, o giro das estrelas e o movimento dos átomos, a ascensão da vida na escala do ser, da pedra à planta, do animal ao homem, até o anjo e mais além, tudo se deve ao amor que é o astrolábio pelo qual se revelam os mistérios.

A alma afastada de sua última realidade aspira ao reencontro que lhe revelará que o amante e o amado são somente um. "Um dia", é narrado numa das parábolas do *Mathnawî*, um homem veio bater à porta de seu amigo: 'Quem és tu?' lhe perguntou este. Ele responde: 'Sou eu'. – 'Vai embora', respondeu o amigo, 'não te conheço'. Após um ano de ausência, abrasado de amor e de mágoa, o pobre homem volta a bater à porta. 'Quem és tu?' torna a lhe perguntar o amigo. E, desta vez, ele responde: 'Eu sou tu'. – 'Entra então', diz-lhe o amigo, 'pois tu és eu; aqui não há lugar para dois **eus**' ".

Quando desaparece a limitação da individualização, que é a da causa de ilusão, Deus Se revela como a única Realidade unificante e, portanto, como o único objeto de amor:

> Quando o homem e a mulher se tornam um, Tu és esse Um; quando as unidades são apagadas, Tu és essa Unidade.
> Tu talhaste esse **Eu** e esse **Nós** a fim de poder desempenhar o jogo da adoração conTigo mesmo.
> A fim de que todos os **Eu** e **Tu** venham a ser uma só alma e sejam no final submersas no Bem-Amado.
> (*Mathnawî*, I, 1785, s.)

Deus, diz o Alcorão, criou as criaturas para que elas O adorem (LI, 56). Ele é ao mesmo tempo o adorador (*'âbid*) e o objeto da adoração (*ma'bûd*), e esse amor é para Rûmî o significado de tudo o que existe:

O Bem-Amado é tudo, o enamorado é somente um véu...
O Amor quer que Sua palavra se manifeste.

(*Mathnawî* I, 30 s.)

O Amor é um oceano infinito cujos céus não são senão um floco de espuma;
Saiba que são as ondas do Amor que fazem girar a roda dos céus: sem o Amor, o mundo seria inanimado.
Como uma coisa inorgânica se transformaria em planta?
Como as coisas vegetais se sacrificariam para se tornar dotadas de espírito?
Como o espírito se sacrificaria por esse Sopro cuja emanação tornou grávida Maria?...
Cada átomo está enamorado dessa Perfeição e se apressa em direção a ela...
Sua pressa diz implicitamente: "Glória a Deus".

(*Mathnawî* V, 3843 s.)

SOBRE O AMOR

"Onde quer que estejas, e em qualquer situação que te encontres, tenta sempre ser um enamorado e um enamorado apaixonado. Uma vez que possuas o Amor, serás sempre um enamorado, na tumba, no momento da Ressurreição, no Paraíso, sempre. Ao semeares trigo, o trigo seguramente crescerá, o trigo estará no feixe e no forno".

Majnûn desejava escrever uma carta a Laylà. Tomou uma pena e escreveu estes versos:

Teu nome está em meus lábios,
Tua imagem está em meus olhos,
Tua lembrança está em meu coração:
A quem escreveria eu então?

"Tua imagem reside em meus olhos, teu nome não está fora de meus lábios, tua lembrança está nas profundezas de minha alma, a quem então escreveria, já que passeias em todos esses lugares? A pena se quebrou e o papel se rasgou".

"Há muitas pessoas cujo coração está repleto de tais palavras; mas não podem exprimi-las com vocábulos, ainda que estejam enamoradas e o procurem e o desejem. Isso não é extraordinário, e não impede o amor, pois a fonte é o coração, o desejo, o amor e a afeição. Do mesmo modo a criança gosta de leite e o suga com vigor e, contudo, não pode dar explicação nem fornecer detalhes a respeito do leite; não pode exprimir sua satisfação com palavras; não pode dizer que prazer experimenta ao tomar leite e como se sentirá fraca e miserável se não tomá-lo, ainda que sua alma esteja enamorada do leite e o deseje ardentemente. Em compensação, se o adulto explica de mil maneiras o que é o leite, não extrai dele nenhum prazer e não desfruta dele" (*o Livro do Interior*, cap. 44).

Bate-se o tambor da realização das promessas, limpa-se o caminho do céu,
Vossa alegria está presente, o que resta para amanhã?
Os exércitos do dia puseram em fuga o exército da noite,
O céu e a terra estão cheios de pureza, de luz.
Oh! alegria para aquele que fugiu deste mundo dos perfumes e das cores!
Pois afora essas cores, esses perfumes, há no coração e na alma outras cores.
Oh! alegria para essa alma, para esse coração, foragidos deste mundo feito de água e de argila,
Ainda que essa água e essa argila constituam o cadinho da pedra filosofal.

(Odes místicas, 473)

A cada instante ressoa de todos os lados o chamado do Amor:
Vamos em direção ao céu, quem deseja vir conosco?
Fomos ao céu, fomos os amigos dos anjos,
E todos nós aí voltaremos, pois é lá nossa pátria.
Somos mais elevados que o céu, mais nobres que os anjos:
Por que não ultrapassá-los? Nossa meta é a majestade suprema.
O que deve pois fazer a fina pérola com o mundo do pó?
Por que desceste aqui? Recarregai vossas bagagens. Que lugar é este?

A sorte nos acompanha, sacrifiquemo-nos!...
Como os pássaros do mar, os homens vêm do oceano – o oceano da alma.
Como, nascido deste mar, faria o pássaro aqui embaixo sua morada?
Não, somos pérolas no seio deste mar, é aí que ficaremos todos:
Senão, por que a onda sucede à onda que vem do mar da alma?
A onda de *Não Sou Eu* (Vosso Senhor) veio e quebrou o vaso do corpo;
E quando o vaso está quebrado, a visão volta, e a união, com Ele.

(Odes místicas, 463)

O Amor faz ferver o mar como um caldeirão; o Amor esmigalha as montanhas como areia.
O Amor fende o céu em cem fissuras; o Amor inconscientemente faz tremer a terra.
... (Deus diz): "Se não tivesse sido por puro amor, como teria eu dado ao céus a existência?
Elevei essa sublime esfera celeste a fim de que pudesses compreender a sublimidade do Amor".

(*Mathnawî* V, 2735 s.)

O Amor veio e é como o sangue em minhas veias e minha pele.
Aniquilou-me e preencheu-me do Bem-Amado.
O Bem-Amado penetrou em todas as células de meu corpo.
De mim não resta senão um nome, todo o resto é Ele.

Pode ser que um outro rosto seja mais belo que este.
Se ele for mais belo, que importa! Não é meu Bem-Amado.
Renuncia a todos os semblantes em teu coração
Até que chegue a ti o Rosto sem rosto.

Se procuro meu coração, encontro-o junto a ti.
Se procuro minh'alma, encontro-a em teus cabelos.
Quando sedento, bebo água,
Na água vejo a imagem de teu rosto.

Pensas que me libertei de meu pesar por Ti,
Que, sem Ti, me tornei paciente e fiquei tranqüilo.
Oh, Senhor! Faze com que não me aproxime jamais da alegria
Se eu ficar um instante sem pesar por Ti.
(Rubai'yât, "Quadras", trad. inédita).

Tua alma está tão próxima da minha
Que o que sonhas, eu o sei.

Os amigos conhecem as profundezas do pensamento um do outro
Como seria eu um amigo leal, se não o soubesse?

O amigo com o amigo é como a água límpida;
Nela, vejo meus sucessos e meus fracassos.

Se uma hora te desvias de mim,
No mesmo instante, sinto como fel em minha boca.

Como o sonho que desliza pelos corações,
Não vês que deslizo por todos esses corações?

Tudo o que podes pensar, eu o sei:
Teu coração está tão perto do meu!

Ainda tenho símbolos bem mais próximos;
Aproxima-te mais e evoca meu símbolo.

Vem, como dervixe, ao nosso meio,
Não gracejes, não digas que já estou presente:

No meio de tua casa, sou como uma coluna,
No alto de teu telhado, a cabeça desliza como tua goteira.

Durante tuas reuniões circulo como a taça,
No auge de tuas batalhas, eu penetro como a flecha.

Se dou minha vida por ti, que fortuna!
Para cada vida, cem universos!

Nessa casa, há milhares de mortos,
E tu estás sentado dizendo: "Eis meus domínios".
Um punhado de pó diz: "Eu era os cabelos".
Um outro punhado diz: "Eu era os ossos",

Um punhado diz: "Eu era velho",
Um outro punhado diz: "Eu era jovem",
Um outro punhado de pó te dirá: "Detém-te,
Eu era alguém, que foi ele mesmo, filho de alguém".
Estás admirado e de repente o Amor chega
E te diz: "Aproxima-te, sou Eu, o Vivente eterno".
(*Diwân-e Shams-e Tabrîzî*, trad. inédita).

Quando essa Pérola estava comigo, eu estava cheio de alegria,
Agitado como a onda pelo sopro de meu próprio ser.
Perturbado como o trovão, eu disse o segredo do Mar
E, igual à nuvem sedenta, adormeci na praia.

Desde o momento em que te conheci pelo Amor,
Pratiquei tanto contigo o jogo escondido!
Aproxima-te, inebriado, até a tenda do meu coração,
Pois é para ti que deixei um espaço vazio na tenda.

No mar da fidelidade me dissolvo como o sal,
Não me resta nem impiedade, nem fé, nem certeza, nem dúvida.
Em meu coração brilha uma estrela,
e nessa estrela estão escondidos os sete céus.

Ele veio, ele veio, aquele que nunca partiu.
Essa água nunca faltou a esse riacho.
Ele é o tesouro de almíscar e nós somos seu perfume:
Já vistes o almíscar separado de seu perfume?

Oh, meu coração desvairado! A direção do Bem-Amado é um caminho que vem da alma.
Oh, tu que te perdeste! Há uma senda, secreta mas visível.
As seis direções estão apagadas? Nada temas:
No mais profundo de teu ser se encontra um caminho em direção ao Bem-Amado.

Desde que o amor preencheu meu coração,
Meu vizinho não pôde dormir por causa dos meus gemidos.
Agora, meus lamentos diminuíram, meu amor cresceu:
Quando o fogo é atiçado pelo vento, não faz fumaça.

(*Rubai'yât*, "Quadras").

O FIM DO CAMINHO

O HOMEM, CALIFA DE DEUS

A respeito da ordem de Deus de se tornar Seu representante sobre a terra – ordem que o homem criado livre pode aceitar ou recusar, com seus riscos e perigos – Sultân Walad observa: "Se o homem guarda esse depósito (*amâna*), encontra em si mesmo a fé, vê em si mesmo o Trono divino e o céu. Que digo eu, o Trono? Ele vê a Luz da Majestade divina" (*Walad-Namâ*, p. 63).

Num comentário em árabe do *Mathnawî*, *al-Manhaj al-qawî*, é exposta a explicação dada por Najm ud-dîn Kubrâ, fundador da confraria à qual pertencia o pai de Rûmî, sobre o versículo alcorânico que fala do *amâna*:

"Na verdade, o *amâna* é o que é descrito como *a grande felicidade* (Alcorão, IV, 17), isto é, *al-fanâ fî'llâh* (a aniquilação em Deus), e *al-baqâ bi'-llâh* (a sobrevivência em Deus), que designa a recepção imediata da graça divina, e que é chamada "o depósito" (*al-amâna*), pois é um atributo divino concedido exclusivamente ao Homem – isto é, ao Homem perfeito que é o coração do universo – e comunicado por ele a toda a criação, e aí está o mistério da vice-gerência (*Khilâfa*) que foi conferida ao homem unicamente. O homem é *injusto* pois se prejudica a si mesmo aceitando um "depósito" que implica a aniquilação de si mesmo; *ignorante*, pois pensa que é o animal que se

acasala, come e bebe e não sabe que sua forma animal não é mais do que uma casca cujo miolo é o Amor; pois ele é o bem-amado de Deus e o enamorado de Deus (Alcorão, V, 59). Todo aquele que ama quem quer que seja fora de Deus é ignorante de si mesmo, e aquele que se conhece a si mesmo conhece seu Senhor numa união (*tawhîd*) que transcende toda associação".

O HOMEM PERFEITO

"O homem perfeito é a reunião de todos os mundos divinos e naturais, universais e parciais. É o livro no qual estão reunidos todos os livros divinos e naturais. Por causa de seu espírito (*roûh*) e de seu intelecto (*'aql*), é um livro racional chamado a Mãe do Livro (*oumm al-Kitâb*), termo alcorânico que designa o protótipo celeste dos livros revelados, o Verbo e o Espírito divino, que Jorjanî identifica com a Inteligência primeira. Por causa de seu coração (*qalb*), é o livro da Tábua bem guardada (na qual estão inscritas todas as coisas na pré-ciência divina). Por causa de sua alma (*nafs*), é o livro das coisas apagadas e das coisas escritas (o mundo sensível das coisas transitórias): é ele que constitui essas folhinhas veneráveis, elevadas, puras, que não devem ser tocadas e cujos mistérios não podem ser compreendidos, senão por aqueles que são purificados dos véus tenebrosos. A ligação da Inteligência primeira (*al'aql-al-awwal*) ao Grande Mundo (*al' âlam al-kabîr*) e a suas realidades é como a ligação do espírito humano ao corpo e às suas faculdades; a Alma universal (*an nafs al-koullya*) é o coração do Grande Mundo, como a alma racional é o coração do homem, e é por isso que o mundo é chamado o Grande Homem".

(Silvestre de Sacy, *Notas e Extratos dos manuscritos da Biblioteca Real* , 1818; t. x, nº 211, citado por E. Dermenghem, o *Elogio do vinho*, p. 137-138).

O homem perfeito – ou universal –, "coração do universo", é pois o homem que, elevado a sua plena estatura espiritual, é plenamente consciente de sua unidade essencial com Aquele que o criou à sua imagem. Soube descobrir em si mesmo esse tesouro escondido que se procura inutilmente ao longe, mas que só se encontra nas ruínas da existência carnal (ver

Mathnawî, VI, 2540, s.): "O tesouro enterrado no campo das representações obscuras, que constitui, escreve Kant, o profundo abismo do conhecimento humano e que nós não podemos atingir". (*Vorlesungen über Psychologie*).

Como diz Rûmî:

> Não consideres (o faquir que procura um tesouro) como um caçador de tesouro: ele é o próprio tesouro.
> Como o amante poderia ser outro a não ser o amado?
> (*Mathnawî*, VI, 2259, s.)

Um *hadîth* do Profeta não declara que "o coração do crente é o céu mais elevado?" e um outro *hadîth*: "O coração do crente é o trono de Deus (*qalb-ul-mu'mini' arshu'llâh*)"?

É em seu interior mais profundo que o homem vai reencontrar o universo, pois ele é um *microcosmo*, um reflexo do macrocosmo: sua evolução espiritual vai portanto *corresponder*, em virtude da constante lei da analogia, à evolução da própria Vida na Escala universal do Ser. Aí está a segunda interpretação do texto de Rûmî que citávamos acima.

Djâmi, célebre poeta sufi do século XV, citando versos de 'Alî, genro do Profeta e Líder dos crentes, que mostram que a doutrina do macrocosmo e do microcosmo era conhecida desde os primórdios do Islã, se refere também a Rûmî neste contexto:

> O Líder dos Crentes disse:
>
> ...Crês ser somente um pequeno corpo, mas em ti se desenvolve o macrocosmo,
> E és o Livro evidente (al-kitâb al-mubîn) pelas letras do qual o que está Oculto se torna manifesto.
> (Do mesmo modo, Rûmî diz:) "Se és nascido de Adão, fica como ele e contempla todos os átomos do universo em ti mesmo.
> Que está na jarra que não esteja também no rio? Que se acha na casa que não esteja na cidade?
> Este mundo é a jarra de água e o coração é como o rio; este mundo é a casa, e o coração, a cidade maravilhosa".

> Aqui Rûmî – Deus santifique seu espírito – denomina este mundo uma *jarra* e de uma *casa*, e o coração do Homem Universal, um *rio* e uma *cidade*. Ele indica assim que tudo o que existe no mundo se encontre na condição humana...
>
> (*Djâmî, Naqdal-nusûs fi shahr naqsh al-fusûs*).[10]

Do mesmo modo que o astrolábio de cobre é o espelho das esferas, é o ser humano de quem disse Deus: Enobrecemos os filhos de Adão, é o astrolábio de Deus. Quando o Deus Altíssimo Se fez conhecer ao homem e o tornou consciente d'Ele, este homem, no astrolábio de seu próprio ser, vê a cada instante, a cada momento, o brilho de Sua Beleza sem nenhum outro semelhante. E esta Beleza jamais está ausente do espelho (*o Livro do Interior*, p. 35).

O lugar onde Deus se manifesta é pois o coração do homem:

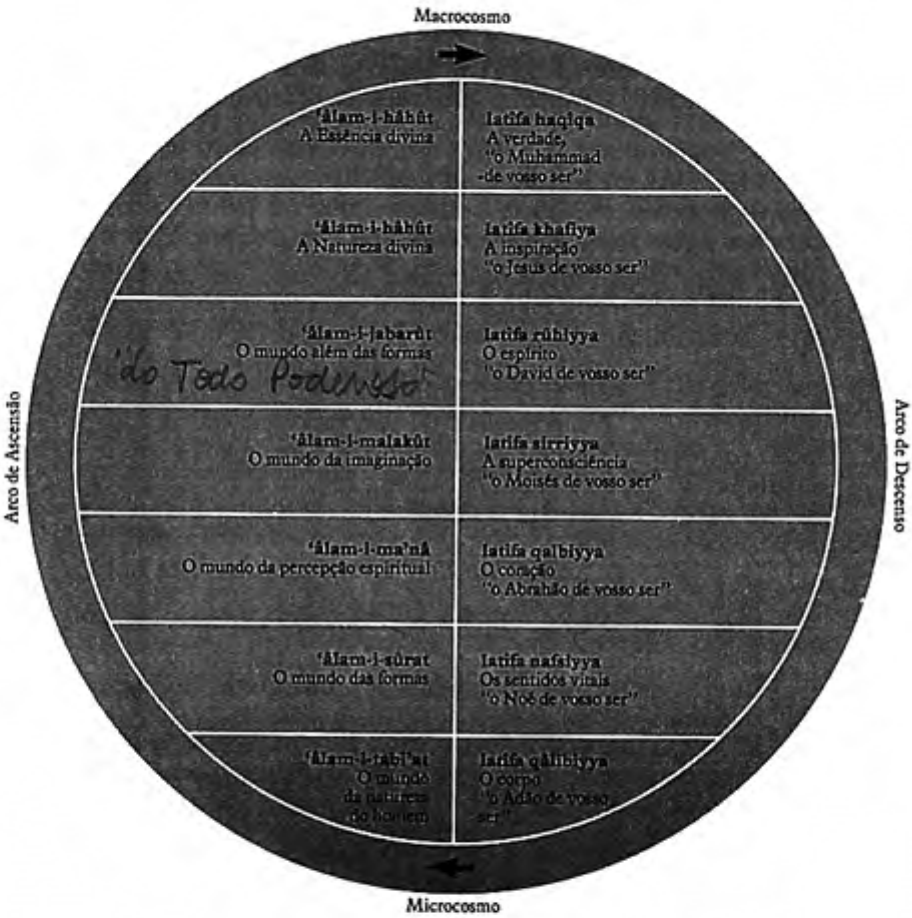
> O coração não é nada mais que o Mar de Luz... o lugar da visão de Deus.
>
> (*Mathnawî*, Iii, 2269)

Mas isso só é verdadeiro para o coração que alcançou sua plena dimensão:

> Não convém que digas de teu próprio coração:
> "Isto também é um coração": Só o coração do santo ou do profeta é mais elevado que os céus.
>
> (*Mathnawî*, III, 2248

> Os corações individuais são como os corpos em proporção ao coração do Homem perfeito que é sua fonte original.
>
> (*Mathnawî*, II, 839)

Porque atualiza as perfeições que só existem entre os homens comuns que chegaram ao estado virtual, o Homem perfeito, espelho da Divindade, onde se refletem Seus Atributos, é a causa final do universo:


Macrocosmo
'âlam-i-hâhût
A Essência divina
latifa haqiqa
A verdade,
"o Muhammad
-de vosso ser"
'âlam-i-hâhût
A Natureza divina
latifa khafiya
A inspiração
"o Jesus de vosso ser"
'âlam-i-jabarût
O mundo além das formas
'do Todo Poderoso'
latifa rûhiyya
O espírito
"o David de vosso ser"
'âlam-i-malakût
O mundo da imaginação
latifa sirriyya
A superconsciência
"o Moisés de vosso ser"
'âlam-i-ma'nâ
O mundo da percepção espiritual
latifa qalbiyya
O coração
"o Abrahão de vosso ser"
'âlam-i-sûrat
O mundo das formas
latifa nafsiyya
Os sentidos vitais
"o Noé de vosso ser"
'âlam-i-tabi'at
O mundo
da natureza
do homem
latifa qâlibiyya
O corpo
"o Adão de vosso
ser"
Arco de Ascensão
Arco de Descenso
Microcosmo

Tu és o microcosmo na aparência, porque na realidade és o macrocosmo.
Do ponto de vista da aparência, o ramo é a origem do fruto; mas na realidade o ramo chegou a existir por causa do fruto.
Se não tivesse havido um desejo e uma esperança pelo fruto, como o jardineiro teria plantado a raiz da árvore?

(*Mathnawî*, IV, 521 s.)

O MEDIADOR

Deus, ainda que absolutamente auto-suficiente, Se serve do homem perfeito, – Seu representante sobre a terra (Alcorão, II, 28) – como intermediário para Se fazer conhecer e Se manifestar; ele é pois a razão de ser do Cosmo pois é o elo que liga o Divino às coisas criadas. Daí provém seu papel de mediador. Ele purifica, como um Mar de pureza, o que estava manchado (*o Livro do Interior*, cap. 8); restaura na união os que se separaram do Espírito (*Mathnawî*, VI, 157); é *a Porta*; é por ele que passa o caminho para chegar a Deus:

És a Porta da morada do Conhecimento, pois és os raios do Sol da clemência.
Esteja aberta, oh Porta! para aquele que procura a porta...
Esteja aberta até a eternidade, oh Porta de misericórdia...
Tudo é o lugar da visão de Deus; mas, na medida que ela nao esteja aberta, quem diria: "Ali existe uma porta"?
A menos que o Vigia não abra a porta, esta idéia não surge nele.

(*Mathnawî*, I, 3763 s.)

Foi por mim, diz o santo, que o Rei libertou centenas de milhares de cativos (do mundo)...
Uni-vos a mim, a fim de conhecer a beatitude e chegar a ser falcões reais, ainda que não sejais senão mochos.

(Mathnawî, II, 1162-1165)

Na primeira parábola do *Mathnawî* (a do rei e da jovem, I, 36),

Rûmî narra a história de uma jovem serva que representa a alma carnal (*nafs*). Ela adoece, pois foi separada pelo Rei (o espírito do homem, *rûḥ*) do objeto de sua paixão terrestre. O Rei, que a ama, deseja curá-la. O intelecto (*'aql*), que é o vizir do espírito, intervém na forma de um médico, mas só consegue agravar o estado da jovem. Então, o espírito implora humildemente a ajuda de Deus, que lhe envia Sua Beleza (*Djamâl*), reflexo da Razão universal (*'aql-i Kull*), sob a forma de um santo, de um Homem perfeito, guia espiritual (*murshid-i kâmil*). Depois de lhe ter administrado a poção da gnose espiritual (*'irfân*), o Médico divino cura-a e ela se une ao Rei, o espírito, que é o objeto de seu verdadeiro amor. Pois "o amor é o médico de todos os males" (*Mathnawî*, I, 23). "Ele é o astrolábio dos mistérios de Deus" (*Mathnawî*, I, 110).

O papel salvador do Homem perfeito consistirá, de fato, em "colocar vossa imagem diante de vós mesmos" (Mathnawî, IV, 2143), "revelando" ao discípulo o divino que está nele. E este, chegado ao término da viagem, testemunhará por sua vez; sua busca se acaba numa volta ao interior de si mesmo em direção à pátria perdida.

A

MAIÊUTICA

O ENSINAMENTO DO CAMINHO

Mawlânâ Djalâl-od-Dîn Rûmî se propõe a elaborar não uma metafísica, mas a apresentar uma perspectiva e meios de salvação. O que constitui sua originalidade profunda, não é uma nova visão do mundo: sua fé é o Islã, seu universo o da mística muçulmana; a marca própria de seu gênio é ter sido, num grau raramente igualado, a consciência da responsabilidade pertencente àquele que aceita assumir a mais elevada das tarefas, a de arrancar as almas do esquecimento e, dessa forma, fazê-las chegar a sua verdadeira dimensão. Ele dizia:

"Se nos deixássemos levar pelo sono, quem cuidaria desses infortunados adormecidos? Eu os tomei todos a meu encargo a fim de encomendá-los a Deus e de fazê-los chegar à perfeição, de livrá-los das seqüências de castigos e de fazê-los atingir os degraus ascendentes do Paraíso, se isso apraz ao Deus único".

Profundamente marcado pelas orientações que recebera, primeiro de seu pai, depois de Burhân-od-Dîn, assim como pelo seu perturbador encontro com Shams de Tabrîz, Rûmî insiste na necessidade de tomar um guia para a viagem espiritual: "Escolhe um mestre, diz ele, pois sem ele esta viagem está repleta de tribulações, de temores e de perigos. Sem escolta, perder-te-ás numa estrada que já percorreste. Não viajes sozinho no Caminho". (*Mathnawî*, I, 2943 s.).

No sufismo, o laço entre mestre e discípulo é essencial: ele renova, pelo contrato de duas vontades, o pacto que remonta ao próprio Profeta pela *silsila*, a cadeia iniciática, símbolo da dependência da alma vassala em direção a seu Senhor.

"Que se sente com os sufis aquele que deseja sentar-se com Deus" (*Mathnawî*, I, 1529, s.); a afinidade profunda que atrai os espíritos uns aos outros, ela que faz "voar cada pássaro para seu próprio semelhante" (*Mathnawî*, I, 639), impele o pesquisador, ele próprio buscado por Deus, para um mestre, e a inclinação do discípulo em relação a este é tão "instintiva quanto a inclinação dos bebês para sua mãe" (*Mathnawî*, IV, 3642 s.).

Rûmî volta a citar muitas vezes essa propensão da alma que vai arrastá-la a uma total adesão. Numa de suas cartas, narra esta história:

"Um dia, um homem chegou diante de uma árvore. Viu folhas, ramos, frutos estranhos. A cada um, perguntou o que eram essas árvores e esses frutos. Nenhum jardineiro o compreendeu, nem sabia o nome da árvore, nem lhe pôde indicar o que ela poderia ser. O homem disse a si mesmo: Se não posso compreender que árvore é essa, contudo sei que, depois que deitei meu olhar sobre ela, meu coração e minha alma se tornaram frescos e verdes. Vou então me colocar a sua sombra".

Graças a uma tal experiência, tornou-se possível, no espírito do discípulo, a atualização das verdades que transcendem símbolos e imagens, pensamentos e palavras; e o conhecimento assim adquirido traz com ele sua própria certeza. Então, "esse sinal se torna um bálsamo para tua alma doente... então dirás: 'Oh meu amigo, disseste a verdade... Vai adiante de mim, sê meu guia, eu te seguirei' ".

Somente aquele que apreendeu as realidades por essa intuição direta, conhece em verdade (*Mathnawî* II, 3566); a essa voz sem palavras, "as almas mortas nos corpos se levantam em suas mortalhas" (*Mathnawî*, I, 1931). Ainda que ela provenha da boca de um de Seus servidores, é sempre a voz de Deus (*Mathnawî*, I, 1936):

Se sois o amigo íntimo de minha alma, minhas palavras plenas de significado não são uma simples afirmação.
Se, à meia-noite, digo: "Estou perto de ti; vamos, não tenhas medo, pois sou teu parente",
Essas duas afirmações são para ti a realidade, pois reconheces a voz de teu próprio parente...
Quando dizes a um homem sedento: "Apressa-te! Há água nessa taça, toma-a",
O homem sedento responderá: "Essa é uma mera afirmação; afasta-te de mim, oh tu que afirmas coisas! Vai-te para bem longe!
Ou então traze alguma testemunha e prova que esse líquido é aquoso, e que ele é mesmo água que corre de uma fonte".
Ou supõe que uma mãe diga ao bebê que amamenta: "Vem, sou tua mãe, escuta, minha criança!"
O bebê dirá: "Oh minha mãe, dá-me uma prova, de modo que eu possa ser reconfortado por teu leite!"
Quando, no coração de uma comunidade, existe um sabor espiritual (*dhawq*) vindo de Deus, o rosto e a voz do Profeta são como um milagre que constitui uma prova.
Quando de fora o Profeta lança um grito, no interior a alma da comunidade se prosterna em adoração:
Pois jamais no mundo o ouvido da alma terá escutado de quem quer que seja um grito como esse.
A alma, essa estrangeira, pela percepção imediata desta voz maravilhosa, ouviu da boca de Deus: "Em verdade, Eu estou ao teu lado".

(*Mathnawî*, II, 3573 s; ver Alcorão, II, 182:
"E quando meus servidores te interrogam a
Meu respeito, em verdade, Estou perto.")

O verdadeiro mestre deverá recorrer a todos os recursos de que dispõe para fazer descobrir a essas "almas adormecidas" a Realidade última (*Haqq*) que elas possuem, sem o saber, no mais profundo (*sirr*) delas mesmas. Em sua condição carnal, o homem é efetivamente comparável ao embrião incapaz de conceber ou de imaginar o que pode se encontrar além dos limites de seu invólucro efêmero e que, do seio materno, espera sua libertação sem adivinhá-la. Numa carta (inédita), Rûmî escreveu:

Deus criou as causas, de modo que, a uma gota de esperma que não possuía nem audição, nem inteligência, nem espírito, nem visão, nem atributo régio, nem atributo de escravo, que não conhecia nem mágoa, nem alegria, nem superioridade, nem inferioridade, deu abrigo no útero; depois, Ele transformou essa água em sangue e o sangue em carne, e no seio materno onde não havia nem mãos, nem ferramentas, criou as janelas da boca, dos olhos e das orelhas, talhou a língua e a garganta, e o tesouro do peito, onde colocou um coração que é, ao mesmo tempo, uma gota, um mundo, uma pérola, um oceano, um escravo e um rei. Que inteligência pode compreender que Ele nos tenha trazido desse estado ignorante e desprezível até nosso nível? E Deus disse: "Viste, ouviste de onde Eu vos trouxe e até onde? Ainda agora, Eu te digo que não te deixarei mais aqui, Eu te levarei para além desse céu e desta terra, para uma terra muito doce e um céu que não se pode imaginar nem representar: sua natureza é de dilatar a alma na alegria. E no seio desse firmamento, o que é jovem não se torna idoso, o que é novo não envelhece, nada se corrompe, nem se destrói, nada morre, nenhuma pessoa despertada adormece, pois o sono é feito para o repouso e para aliviar a dor: e nesse lugar, não há nem sofrimento nem pesar. E se não o crês, reflete um instante: como essa gota de esperma teria podido acreditar se tu lhe dissesses que Deus criou um mundo fora desse mundo de trevas, um mundo onde há um céu, um sol, um luar, províncias, cidades, vilarejos, jardins; onde existem criaturas entre as quais há reis, ricos, pessoas saudáveis, doentes, cegos? Agora, receia, oh gota de esperma! Quando saíres dessa morada tenebrosa, a qual categoria pertencerás? Nenhuma imaginação e nenhuma inteligência poderiam acreditar nesta história: que exista fora dessas trevas e desse alimento do sangue um outro mundo e um outro alimento. Ora, ainda que essa gota ignorasse e negasse uma tal possibilidade, não poderia, entretanto, evitar de sair, pois foi trazida à força para fora...

(Então) encontrar-te-ás fora desse mundo semelhante ao seio materno: deixarás esta terra para penetrar numa

imensidão, sabendo que a expressão "A terra de Deus é vasta" designa essa ampla região onde chegaram os santos.

Somente a alma nascida uma segunda vez pode compreender que existe um "outro universo". O tema do nascimento espiritual vai assim dominar toda a obra de Rûmî.

"O ser humano", escreveu seu filho Sultân Walad, "deve nascer duas vezes: uma vez da mãe, outra vez de seu próprio corpo e de sua própria existência. O corpo é como um ovo; a essência do homem deve se tornar um pássaro nesse ovo, graças ao calor do amor: então, ele escapará de seu corpo e voará no mundo eterno da alma, além do espaço" (Walad-Nâma, p. 7; ver *Mathnawî*, IV, 836).

E Rûmî: "O corpo, como uma mãe, leva a criança do espírito: a morte representa os sofrimentos e as angústias do nascimento" (*Mathnawî* 1, 3514).

Numa tal visão, a morte não representa senão uma etapa a transpor para conformar-se com um novo grau na escala da Existência universal.

Comentando o versículo alcorânico "Caminhareis certamente de etapa em etapa", Rûmî declara que a dor, o desejo e a paixão estão na origem de todo nascimento: "O corpo é semelhante a Maria, e cada um possui um Jesus em si. Na medida em que Maria não sentiu as dores do parto, ela não se dirigiu para a árvore da felicidade. Se experimentarmos em nós essa dor, nosso Jesus nascerá" (o Livro do Interior, p. 46-47).

No fim da preparação dirigida pelo mestre é que o olho da alma poderá se abrir à visão, único modo de chegar ao verdadeiro conhecimento. É para este fim que tendem todos os métodos.

OS MÉTODOS DE ENSINAMENTO

A fim de permitir ao discípulo "tornar-se o que é", ajudá-lo a "dar nascimento" ao espírito escondido nas profundezas de seu próprio ser, a descobrir que existe um abismo entre o que ele acreditava ser – o que Rûmî chama *um pequeno homem, um pobre homem* – e o espírito sublime que é sua realidade profunda, os mestres sufistas recorrerão a diversos "meios": *acordo espiritual*, intimidade pessoa a pessoa com o discípulo; *simbolismo* das parábolas, procurando fazer adivinhar a distância entre o sinal percebido e a realidade que ela significa; *dialética*, visando fazer definir ao aluno, pelo jogo hábil de perguntas e respostas, verdades que ele mesmo acreditava ignorar. Quanto ao oratório espiritual, ao *samâ '*, será encontrado sob diferentes aspectos, nas confrarias. A dança giratória dos dervixes é, como já vimos, característica dos mawlawîs. Trata-se sempre de um ofício litúrgico, criando no ouvinte um "estado" no qual lhe chega o eco de um chamado já ouvido além do tempo, a lembrança do mundo das melodias eternas.

Um mesmo princípio condutor será sempre aplicado: considerando as diferentes capacidades existentes entre os espíritos (ver mais além, p. 133), o papel do mestre consistirá em se adaptar às suas aptidões. Uma célebre expressão do Profeta do Islã declara: "Falai aos homens segundo a medida de sua compreensão, e não segundo a medida da vossa, para que Deus e

Seus mensageiros não sejam desmentidos". Rûmî faz freqüentes alusões à forma progressiva que deve caracterizar o ensinamento:

> Já que trato com uma criança devo, por conseguinte, usar a linguagem que convém às crianças,
> Dizendo: "Vai à escola e te comprarei um pássaro, ou te trarei passas, nozes, pistaches".
> O fogo necessário ao ferro e ao ouro, serviria para marmelos e maçãs?
>
> (*Mathnawî*, IV, 2577, e II, 827 s.)

UMA MAIÊUTICA SOCRÁTICA

Se o mestre se coloca no nível daquele que quer instruir, é de fato para fazê-lo *reencontrar* o conhecimento. Para Djalâl od-Dîn Rûmî, como para Platão, os *graus* das almas diferem segundo o que elas recordam, pois preexistiram na vida terrestre (é a essa reminiscência que se liga, como já vimos, a espiritualidade da dança sagrada). Uma parábola do *Livro do Interior* ilustra essa diferença:

"Trouxeram escravos negros dos países dos infiéis ao país dos muçulmanos. Venderam-nos; alguns têm cinco anos, outros dez anos, outros quinze anos. Aquele que foi trazido com tenra idade, quando foi educado por muitos anos entre os muçulmanos e envelheceu, esquece completamente o país onde nasceu; todo traço se perde nele. Se ele fosse um pouco mais velho, conservaria algumas lembranças disso: se fosse sensivelmente mais velho, seria mais profundamente marcado. Do mesmo modo, as almas estiveram na presença de Deus. "Não sou eu Vosso Senhor?" Elas responderam: "Sim". Seu alimento e sua força eram a palavra divina, sem letras e sem sons. Transportadas a este mundo no momento da infância, não se recordam de seu estado anterior; quando ouvem a palavra divina, sentem-se estrangeiras a ela; eis aí a descrição daqueles que estão velados e absorvidos na impiedade e no erro; há aqueles que apenas se lembram dessa primeira palavra; neles, o ardor e o impulso nessa direção surgem: esses são os crentes. Existem também homens entre os quais surge o estado de alma primordial à escuta da palavra divina; os véus se afastam, e eles se encontram na união" (*o Livro do Interior*, cap. 15).

É por terem preexistido juntas que certas almas estão juntas por uma misteriosa afinidade espiritual.("Elas se reconhecem, disse um grande místico persa, Abû Sa'id ibn Abî-l Khayr, por seu cheiro, como os cavalos se reconhecem entre si").

"Quando meu espírito reconheceu plenamente teu espírito, disse Mawlânâ, ambos se recordam de terem sido um só, no passado".

A alma que glorifica a Deus neste mundo é aquela que O glorificou durante sua preexistência; e, fazendo isso, ela leva aqueles que esqueceram o dia da aliança primordial, a se lembrar. "O que é a glorificação? pergunta Mawlânâ. O sinal desse dia. Se esqueceste esta glorificação oferecida a Deus por teu espírito, escuta a glorificação que oferecem os sábios".
(*Mathnawî*, II, 3137 s.).

"Ser mestre, diz Kierkegaard, é verdadeiramente ser discípulo. O ensinamento começa quando tu, o mestre..., tu simulas prestar-te ao exame, deixando teu interlocutor se convencer de que segues sua lição" (*Ponto de vista explicativo de minha obra*, trad. Tisseau, p. 40).

A referência clássica a esse método é o diálogo do *Ménon*:

> Sócrates: Assim será que naquele que não sabe, existe, a respeito de coisas que ele não conhece, pensamentos verdadeiros a respeito dessas mesmas coisas?
> Ménon: Claro!
> Sócrates: E, no presente, esses pensamentos vêm se manifestar nele na forma de um sonho.
> (Platão, *Ménon*, 85 c)

Da mesma forma, no *Mathnawî*, Moisés, tendo perguntado a Deus como aconteceu que, após ter criado a forma, Ele a tenha destruído:

> Deus respondeu: "Sei que tua pergunta não provém de descrença...
> Perguntas de propósito, a fim de poder revelar essa pergunta ao homem simples, ainda que tu o saibas;
> Pois o fato de perguntar é a metade do conhecimento..."
> (*Mathnawî*, IV, 3001 s.)

Pouco a pouco, o Mestre alimenta assim seu discípulo com o leite do conhecimento, até que ele possa se abster de sua ajuda.

O "mestre exterior" não faz, de resto, senão ajudar o "mestre interior", pois:

> Resta outra coisa a dizer, mas é o Espírito Santo que te fará a narração disso, sem mim,
> Ou antes, és tu mesmo que o dirás a teu próprio ouvido; nem eu, nem outro (o dirá para ti), oh tu que és eu mesmo.
> Assim, quando adormeces, vais da presença de ti mesmo à presença de ti mesmo:
> Ouves o que vem de ti mesmo e crês que alguém te disse secretamente em sonho (o que ouviste).
>
> (*Mathnawî*, III, 1298, s.)

Que poderá ser *dado* àquele que trata de despertar do esquecimento? Ibn-ul' Arabî, o grande místico muçulmano contemporâneo de Rûmî, determina que os estados místicos não podem ser explicados, mas somente *indicados* simbolicamente àqueles que começaram a ter experiência disso. Rûmî compara essa experiência àquela de rastros de passos:

> A presença de um amigo de Deus é um livro, e mais ainda.
> O livro do sufi não é composto de tinta e letras: é somente um coração branco como a neve.
> A provisão do sábio consiste em sinais traçados por uma pena.
> Qual é a provisão do sufi? Rastros de passos.
> Como o caçador, o sufi persegue a presa: vê as pegadas deixadas pelo gamo almiscarado e segue seus rastros.
> Durante algum tempo, são os rastros um indício para ele, mas em seguida, é o próprio cheiro de almíscar do gamo que o guia.
>
> (*Mathnawî*, II, 158 s.)

Impressões, reminiscências ou sinais de reconhecimento, esse caminhar da alma é representado com os mesmos termos que se aplicam ao símbolo: em definitivo trata-se sempre da re-criação de uma unidade perdida.

O caminhar do pesquisador que responde ao chamado do Altíssimo derivará da aparência à realidade, do visível ao invisível, do sinal à coisa representada. Desde então aparece a bivalência do símbolo nas Escrituras: ele vela e revela ao mesmo tempo. Rûmî compara o Alcorão a uma jovem casada que não se deixa ver senão por aquele que se aproxima dela com amor. Pois "as palavras somente podem despertar um eco em vós. São somente a sombra da realidade, um pretexto". A utilidade da palavra será pois "que ela te faça procurar e que te instigue; não que a coisa buscada seja obtida pela palavra... é como uma coisa que vê-se mover ao longe: corres atrás dela para vê-la... A palavra do homem, sob seu aspecto oculto, é semelhante a isso: ela te instiga a procurar o sentido, ainda que não a vejas na realidade" (*O Livro do Interior*, p. 31, 86, 246).

À graça vinda de Deus, à ajuda do Mestre, o discípulo deve responder com seus próprios esforços: "Como poder-se-ia chegar à pérola olhando simplesmente o mar? É preciso um mergulhador para encontrar a pérola" (ib. p. 236).

A leitura, a recitação, a meditação do Alcorão, fornecem ao piedoso muçulmano uma fonte constantemente renovada de espiritualidade. À magia encantatória do texto santo, veículo da mensagem divina, vêm se juntar todos os prolongamentos e as ressonâncias do árabe, língua litúrgica, que por sua própria natureza se presta a uma interpretação disposta em vários planos; uma tal compreensão será definitivamente função da capacidade espiritual do orador que, lendo o Alcorão como se ele lhe tivesse sido revelado nesse mesmo instante, acha-se diante de símbolos a decifrar.

Para isso, ser-lhe-á necessário aplicar a essa *lectio divina* suas capacidades pessoais de interpretação. Buscando o sentido oculto das coisas, segundo sua própria intuição, o discípulo compreenderá que as parábolas são como uma medida, e o sentido como o grão que ela contém: "O homem inteligente toma o grão do sentido, não se detém na medida" (*Mathnawî*, II, 3622).

Esse ponto de vista é constante no sufismo. O grande Ghazâlî,

que uniu a ortodoxia muçulmana mais rigorosa à mística sufi, sustém, a propósito da interpretação do Alcorão, que é preciso considerar ao mesmo tempo o sentido exterior e o sentido simbólico. Ele declara, por exemplo, que não se trata de negar que Moisés tenha recebido, como é dito no Alcorão (XX, 12), a ordem de Deus de tirar suas sandálias quando penetrou no vale santo onde viu o espinheiro ardente: "Digo que Moisés entendeu, nessa ordem de tirar suas sandálias, a renúncia aos dois mundos (este e o Paraíso). Ele obedeceu exteriormente à ordem tirando suas sandálias, interiormente rejeitando os dois mundos". É preciso considerar, acrescenta ele, o exterior como símbolo do interior. (*Mishkat-al-Anwar*).

A passagem do visível ao invisível, da figura à realidade da qual ela procede, é ilustrada por uma das histórias que terminam o sexto e último livro do *Mathnawî*; ela apresenta um interesse particular, pois reúne vários temas do sufismo sob a forma de uma viagem mística. É a narração simbólica da cidadela maravilhosa (*Mathnawî*, VI, 3583 s.) [11]

OS TRÊS PRÍNCIPES

Um rei tinha três filhos que um dia partiram a fim de visitar as cidades e os fortes do reino. Seu pai lhes dissera que fossem ter a toda parte que desejassem, menos a uma fortaleza decorada com pinturas que, dizia-se, faziam perder a razão. Essa fortaleza era extremamente afastada e pouco conhecida, e se o rei não lhes tivesse proibido, os três príncipes jamais teriam tido a idéia de ir até lá. Mas, tendo sua curiosidade sido despertada, apressaram-se a sua procura. Nela chegaram à noite. A cidadela possuía dez portas. As pinturas e as decorações com as quais era ornamentada encheram os príncipes de admiração. De repente, encontraram-se diante do quadro de uma jovem cuja beleza os deslumbrou e os inflamou de amor. Após muitas pesquisas, souberam que se tratava do retrato da princesa da China, mantida reclusa numa torre por seu pai, o imperador. Os três irmãos decidiram então ir até a China. Depois de ter esperado muito tempo na capital, o mais velho dos príncipes, já sem paciência, foi-se jogar aos pés do imperador. Este o tratou com ternura, e o príncipe se tornou mais e mais

inflamado de amor; acabou por morrer disso. Estando o irmão caçula doente, o segundo irmão assistiu sozinho aos funerais do mais velho. O imperador lhe manifestou a mesma benevolência que ao anterior, e cumulou-o com seus dons. Pouco a pouco, o príncipe encheu-se de orgulho e deu prova de ingratidão. O imperador ficou indignado e, sem querer, inflingiu a esse príncipe uma ferida mortal. O terceiro príncipe, o mais jovem, era o mais preguiçoso de todos; entretanto, foi ele quem conseguiu atingir seu objetivo; a história não nos diz como.

Djalâl-od-Dîn Rûmî retomou aqui um tema folclórico muito conhecido na tradição indo-européia. Encontra-se uma outra versão dele nos *Maqâlât* de seu mestre Shams de Tâbrîz. O que é importante é o comentário, que nos vai ser dado parcialmente pelo próprio Mawlânâ.

De início, ele explica que é o atrativo das coisas proibidas que leva a sua procura. Da mesma forma, o itinerário espiritual é uma aventura. As dez portas da cidadela representam os cinco sentidos externos e os cinco sentidos internos. As pinturas, são as formas e as cores do mundo, pelas quais a alma arrisca a ser enfeitiçada e desviada de seu verdadeiro caminho. Entretanto, segundo a constante ambivalência dos símbolos, é "a adoração das formas" que leva a sua procura. E o encantamento com o qual são tocados os príncipes é uma etapa muito importante no Caminho místico: "A obra da religião não é nada senão admiração", é dito aliás no *Mathnawî* (1, 312).

Os príncipes se lançaram sem guia em sua busca, o que é perigoso demais. O primeiro morreu de amor. O segundo, iniciado nos mistérios pelo Rei, perdeu-se por sua presunção. O terceiro príncipe alcançou, ele próprio, uma vitória completa sobre as aparências tanto quanto sobre a realidade, ainda que fosse, nos é expressamente indicado, o mais preguiçoso dos três.

Uma outra passagem do *Mathnawî* conta igualmente a história de um vadio que implorava a Deus, para escândalo de todo o mundo, que suprisse suas necessidades sem nenhum sofrimento, e que foi atendido.

O que Rûmî chama aqui de preguiça, poder-se-ia, com conhecimento de causa, chamar de passividade. Há algo de

infinitamente passivo, de absolutamente abandonado no coração do místico que reclama pela graça, o dom de Deus, e aí está um tipo de virgindade da alma, comparável por consequência a Maria diante do Anjo da Anunciação. Como o diz o comentário de Ismael de Ankara, "Quando a Palavra de Deus penetra no coração de alguém e a inspiração divina preenche seu coração e sua alma, sua natureza é tal que é então gerada nele uma criança espiritual tendo o sopro de Jesus que ressuscita os mortos".

Se o principezinho preguiçoso chega sozinho a alcançar a vitória, é que não contou com seus próprios esforços, esperou com confiança que a graça divina viesse ajudá-lo. Isso também é silêncio – tal o voto de silêncio de Maria no templo, no Alcorão, que permite sozinho conceber a palavra divina.

Os comentadores diferem quanto à interpretação de certos detalhes da história dos três príncipes. O comentário turco, já citado, de Ismael de Ankara, explica que eles simbolizam os diversos graus de experiência mística. Mas as diferenças de interpretação nesse domínio não representam divergências verdadeiras; antes, variações de esclarecimentos: é próprio mesmo do símbolo permitir essas leituras em diversos níveis.

De um modo geral, trata-se evidentemente da viagem da alma que desce ao mundo das formas, e das aventuras do peregrino no Caminho que o arrasta do amor pela beleza terrena à busca da Beleza divina, itinerário que só pode ser descrito no ponto em que se estabelece o silêncio.

O recurso às parábolas constitui um método constante de ensinamento entre todos os mestres do sufismo. Essas narrações, com efeito, transmitem uma moral, uma verdade mística, sob uma forma acessível, concreta, tocando a imaginação e permitindo lembrar-se disso facilmente. A fábula pode permanecer mais ou menos escondida na memória, mas quando se apresenta de novo ao espírito, às vezes, sob a forma de uma vaga reminiscência, tem o peso de todo seu significado profundo e sua lógica interna. Ela condensa também todos os sentidos que é suscetível de comportar e que podem, chegada a hora, se desenvolver. Pois somente a linguagem simbólica

permite a revelação de um significado oculto, escolhido segundo a medida de cada um, e que não pode se exprimir de nenhum outro modo, a abertura para uma realidade percebida intuitivamente, sem movimento discursivo. Assim são notadamente, as fábulas do *Mathnawî*, cujos temas são freqüentemente escolhidos no folclore: atualizando um certo número de arquétipos fundamentais, elas se beneficiam de todas as ressonâncias mais ou menos subconscientes que prolongam seu eco. Depois de poetas místicos tais como Sanâ' î e 'Attar, a obra de Djalâl-od-Dîn Rûmî, dará ao simbolismo um lugar essencial.

Pôde-se comparar esta obra ao *Paraíso Perdido* de Milton, à *Comédia* de Dante. É uma abundância de historietas esquecidas, retomadas depois sem laços aparentes, que se reúnem em virtude de afinidades ocultas entre os significados espirituais suscetíveis de lhes ser atribuídos, e que utilizam imagens familiares, muitas vezes cheias de humor e de realismo. Sua multiplicidade não deve, entretanto, fazer perder de vista a idéia principal: o objetivo desta ampla teodicéia é ser o instrumento de uma iniciação, de um conhecimento salvador.

"Não cantei o *Mathnawî*, disse Djalâl-od-Dîn Rûmî, para que se o leve consigo, para que se o repita, mas para que se ponha esse livro sob seus pés e se voe com ele. O *Mathnawî*, é a escada da ascensão para a verdade". Tudo, e mesmo o que poderia parecer acidental ou trivial, deve ser considerado com essa mesma perspectiva. "Se os místicos se servem de comparações e de imagens, é para que um homem de coração amante mas de espírito fraco possa perceber a verdade". (*Mathnawî*, VI, 117 s.)

Desde então, tudo se torna *sinal*: "Sabemos, disse Ibn-ul 'Arabî, mestre suti do século XIII, que Deus Se descreveu a Si mesmo como o Exterior (*al-Zâhir*) e como o Interior (*al-Bâtin*), e que Ele manifestou o mundo ao mesmo tempo como interior e como exterior, a fim de que conhecêssemos o aspecto interior (de Deus) por nossa própria interioridade e o exterior por nossa exterioridade. "Nós lhes mostramos, diz o Alcorão, Nossos sinais nos horizontes e neles mesmos..."

O Livro santo constantemente chama a atenção para essa

tomada de consciência: "Para qualquer lado que te vires, aí está a Face de Deus... Em verdade, na criação dos céus e da terra, na alternância da noite e do dia, nos navios que percorrem os mares com o que é útil ao homem, na chuva que Deus faz descer do céu para dar vida à terra que estava morta e espalhar sobre ela toda sorte de animais, na mudança dos ventos, nas nuvens limitadas ao serviço do céu e da terra, em todas essas coisas, há sinais para aqueles que compreendem" (Alcorão, II, 115 e II, 164).

A PURIFICAÇÃO DA ALMA

Mas essa imanência de Deus no mundo só é perceptível aos olhos purificados. Como diz ainda Mawlânâ: "Se tu bebes, sedento, água numa taça, é Deus que contemplas no reflexo da água. Aquele que não é um enamorado (de Deus) não vê na água senão sua própria imagem". Somente os olhos abertos para a realidade podem ver que "o universo é o livro da Verdade mais elevada". Só o coração polido pela ascese é suscetível de se tornar o espelho sem mancha onde se refletirá o Divino; é o que nos lembra uma parábola do *Mathnawî* que dá ênfase à necessidade da purificação da alma:

HISTÓRIA DA DISCUSSÃO ENTRE OS BIZANTINOS E OS CHINESES SOBRE A ARTE DE PINTAR E DE FAZER RETRATOS

> Os chineses diziam: "Somos os melhores artistas"; os bizantinos diziam: "É a nós que pertencem o poder e a perfeição".
> "Eu vos porei à prova, nesse caso, disse o Sultão, e verei qual de vós tem razão nessa pretensão".
> Os chineses e os bizantinos se puseram a discutir. Os bizantinos abandonaram o debate.

Os chineses disseram então: "Dai-nos um aposento, e que haja um para vós também".
Havia duas salas, cujas portas faziam frente uma à outra: os chineses ocuparam uma, os bizantinos, a outra.
Os chineses pediram ao Rei que lhes desse cem cores; o Rei abriu seu tesouro a fim de que eles recebessem o que desejavam.
Todas as manhãs, por sua generosidade, as cores de seu tesouro eram concedidas aos chineses.
Os bizantinos declararam: "Nenhuma tinta nem cor são necessárias para o nosso trabalho: só é preciso retirar a ferrugem".
Fecharam a porta e se puseram a polir as paredes que se tornaram claras e puras como o céu.

Há um *caminho* que vai desde a mixórdia até a ausência de cores; a cor é semelhante às nuvens, e a ausência de cores, à lua.
Certa luz e esplendor que vês nas nuvens, sabe que provêm das estrelas, da lua e do sol.
Quando os chineses acabaram seu trabalho, puseram-se a bater tambores, alegremente.
O Rei entrou e viu as pinturas: assim que as viu, seu espírito se arrebatou.
Em seguida, foi até os bizantinos: eles retiraram a cortina que os separava.
O reflexo dessas pinturas e obras de arte dos chineses chocou-se contra as paredes que tinham sido purificadas de qualquer nódoa.

Tudo o que o Sultão vira (na sala dos chineses) parecia mais esplêndido aqui: essa visão arrebatava o olhar.
Os bizantinos, oh meu pai, são os sufis: eles não têm estudo, nem livros, nem erudição.
Mas poliram seus peitos e os purificaram do desejo, da cupidez, da avareza, dos ódios.
Essa pureza do espelho é, sem nenhuma dúvida, o coração que recebe inúmeras imagens.
Esse Moisés guarda em seu seio a forma infinita sem forma do invisível refletida no espelho de seu coração.
Ainda que essa forma não esteja contida no céu, nem no

firmamento, nem na esfera das estrelas, nem no globo que repousa sobre o Peixe.
Pois todas essas coisas são limitadas e inefáveis – sabe que o espelho do coração é sem limites.
Aqui, o entendimento torna-se silencioso, sem o que induz ao erro; pois o coração está com Deus, ou melhor, o coração é Ele.
O reflexo de cada imagem brilha eternamente somente a partir do coração, tanto na pluralidade quanto fora dela.
Os que poliram seu coração fugiram dos perfumes e das cores: contemplam sem cessar a Beleza a cada instante.
Abandonaram a forma e a casca do conhecimento, desfraldaram o estandarte da certeza:
A partir do momento que as formas dos Oito Paraísos resplandeceram, encontraram as portas de seus corações receptivas.
Do firmamento, da esfera estrelada e do vazio, eles recebem cem impressões: impressões? Que digo eu? A própria visão de Deus.

(*Mathnawî*, 1, 3467, s.)

A primeira qualidade exigida de um espelho é a fidelidade. Ora, para que a imagem seja exatamente refletida pelo espelho, é necessário que a superfície deste seja clara. A realidade divina das coisas, disse Ghazâlî, pode se manifestar de uma maneira clara e indubitável com a condição de que o espelho do coração não seja manchado pelas impurezas deste mundo. A limpeza do espelho simboliza a integridade moral; é o coração puro que reflete os mistérios. "Meu coração é claro como água pura, escreve Rûmî, numa de suas quadras, e no espelho da água se reflete a lua".

O efeito de corrupção gradual do pecado no coração é comparado à lenta acumulação da ferrugem no metal; é a ascese que, a partir de então, se compara ao polimento, e o sufismo sempre deu uma grande importância às práticas de mortificação.

Comentando uma célebre frase do profeta Muhammad, "Voltamos da pequena guerra para nos abandonarmos à grande guerra (*Djihâd*)", Mawlânâ declara: "Quer dizer, fizemos até

aqui guerra contra as formas, combatíamos inimigos que tinham formas; agora, combatemos os inimigos dos pensamentos, para que os bons pensamentos destruam os maus e os expulsem do domínio do corpo. A grande guerra e o grande combate são essa guerra e esse combate" (*o Livro do Interior*, cap. 13).

A alma concupiscente é essencialmente una com o Diabo: isso porque o inferno se acha na realidade em vós mesmos. Suas sete portas são o orgulho, a cupidez, o desejo, a inveja, a cólera, a avareza e o ódio.

O coração purificado de todo apego terreno se lembra de Deus e O invoca; como diz o Alcorão: "Não é pela lembrança (*dhikr*) de Deus que os corações descansam em segurança?" (Alcorão, XIII, 28). A alma que se lembra desperta do esquecimento; ela se assemelha ao falcão que ouve o tamborilar do Rei que o chama e lhe diz: "Volta". Uma outra frase profética narra: "Há um meio para polir cada coisa, e que lhe remove a ferrugem; e o que dá brilho ao coração, é a invocação (*dhikr*) de Deus".

É somente depois dessa ascese que o coração se torna capaz de discriminar, pois só se percebe o que se é *capaz* de perceber. Segundo a célebre palavra de Plotino: "Jamais um olho veria o sol sem ter se tornado semelhante ao sol, nem uma alma veria o belo sem ser bela" (*Ennéades*, trad. Bréhier, I, VI, IX).

Assim, Harun ouvira falar do amor de Majnûn por Laylà e desejava ver essa famosa beleza. Tendo mandado vir Laylà, não a achou de maneira alguma extraordinária. Convocou então Majnûn e lhe disse: "Essa Laylà, cuja beleza te pôs nesse estado, não é tão bela assim". Majnûn respondeu: "A beleza de Laylà não tem defeito, mas teu olho é falível. Para reconhecer sua beleza, é preciso ter o olho de Majnûn" (ver *Mathnawî*, I, 407-408).

A purificação do espírito não deve se exercer somente na ordem ética, mas também no plano mental, a fim de despojar todos os dados sensíveis, susceptíveis de trazer ao intelecto essa dispersão que se opõe ao verdadeiro conhecimento. Os homens comuns, sempre atentos aos negócios do mundo, se acham em

realidade num estado de letargia espiritual. O homem não é somente prisioneiro de sua natureza concupiscente; ele o é também de sua imaginação, de sua razão "raciocinante".

> Supõe que conheces as definições de todas as substâncias e acidentes, de que te serviria isso? Conhece a verdadeira definição de ti mesmo, isso sim, é indispensável. E quando conheceres a definição de ti mesmo, afasta-te longe dessa definição, para chegar Àquele que não tem nenhuma definição... Uma prova que não admite resultado e efeito espiritual é vã...
>
> (*Mathnawî*, V, 557 s.)

Para que o mundo espiritual possa se refletir em seu espírito como num espelho sem mancha, o místico, longe de procurar enfeitá-lo, deverá eliminar sem descanso todas as "adjunções ilusórias". "Todas as artes e os ornamentos, como citado no *Livro do Interior*, são como jóias incrustadas nas costas do espelho. A face do espelho é despojada dessas coisas, pois para a face do espelho é necessário o polimento".

O grande místico cristão flamengo Ruysbroeck usava a mesma imagem: "Que teu espírito seja como um espelho vivo que se descobre diante de Deus, para que Deus possa captar nele Seu reflexo eterno... Nosso pensamento despojado e puro de toda imagem, tal é o espelho vivo onde essa Luz brilha".

Tornar-se absolutamente *transparente*, é na verdade se pôr em estado de receptividade, para poder ser iluminado; o instrumento desse conhecimento que tende, num modo supra racional, a reencontrar a unidade do espírito e do mundo, não pode ser, portanto, o pensamento que cria a tela, mas o coração, no sentido pascaliano de intuição. É somente, Deus Criador da luz, "que abre e sela os corações dos homens", como diz o Alcorão. Uma tradição atribuída a 'Ali, genro do Profeta, faz com que ele diga: "Conheço Deus por Deus, e conheço o que não é Deus pela luz de Deus".

Uma vez desembaraçado de tudo o que o privava de si mesmo, é em suas próprias profundezas que o espírito reencontra a Essência divina, que está oculta por sua própria proximidade:

"É porque o Espírito está tão próximo e tão manifesto que se perdeu de vista", diz o *Mathnawî*".

Narra-se a seguinte afirmação de um outro grande mestre sufi, 'Abû Yazîd Bistâmî: "O sábio não é aquele que toma emprestado seu conhecimento de algum livro e que se torna ignorante quando esquece o que aprendeu. O verdadeiro sábio é aquele que recebe, quando o quer, seu conhecimento de seu Senhor, sem estudo nem ensinamento".

Uma vez lavado o coração das formas exotéricas de conhecimento, não se deve mais parar no Caminho: "Não te detenhas em nenhuma posição espiritual que alcançaste, mas sim, deseja mais", diz Mawlânâ. Ele enumera três etapas no caminho do conhecimento: a opinião, a crença baseada na probabilidade; o conhecimento religioso que se fundamenta na fé; o conhecimento da certeza mística.

A "intuição da certeza" (*'ayn-ul yaqîn*) é uma *visão*, e é por isso que ela comporta, sozinha, uma certeza subjetiva absoluta. Falando de significados, sejam literais, sejam metafóricos, Rûmî observa que "podem receber diferentes interpretações e (que) essa conjetura é a fonte de imaginações vãs, mas, diz ele, o conhecimento que é imediato e intuitivo não deixa lugar a nenhuma interpretação".

A intuição mística se abre, diz Goethe, como uma *percepção*. É uma sensação fulgurante onde o sentimento do tempo se anula. Uma tal apreensão direta é acompanhada de um sentimento de *presença*, já que a alma, reencontrando a eternidade no instante, é a transcendência que aí irrompe, que ela aceita e reconhece como tal. Essa *presença* é definida como "presença do coração enquanto prova da fé intuitiva, de modo que o que lhe é escondido tem o mesmo poder do que o que lhe é visível" (*Mathnawî*), I, 381).

Mais profundamente ainda, Mawlânâ define a presença como *presença de si mesmo*. Ele a concebe, então, como o encontro, fora do tempo, da consciência empírica com o Eu profundo *transconsciente*.

E o Mestre se pergunta:

> Quem é aquele no meu ouvido que ouve minha voz, quem é aquele que pronuncia palavras por minha boca? Quem, em meus olhos, toma emprestado meu olhar? Qual é então a alma, enfim, de quem sou a vestimenta?
>
> (*Diwân e Shams-e Tabrîzî*).

Vemos os sufis, em geral, e Djalâl-od-Dîn Rûmî em particular, não só tomar a dianteira, mas também ultrapassar, as pesquisas atuais sobre a psicologia das profundezas.

UMA OUTRA DIMENSÃO DO SER

Todo o sufismo se fundamenta sobre a noção alcorânica do mistério; desde o início do Alcorão, é enfatizada a necessidade de crer numa outra dimensão das coisas, como propedêutica a todo conhecimento. Isso volta, no plano psicológico, a considerar o conhecimento de si mesmo exigido a partir de uma intuição fundamental, a saber que, como diz Pascal, "o homem ultrapassa infinitamente o homem", ou que, segundo Rimbaud, "Eu sou um outro".

Nas filosofias ocidentais, de Platão a Heidegger, o pensamento se desloca no campo de um conflito permanente: dualidade alma-corpo, sujeito-obejto. Ora, aos sufis o que importa encontrar é a abertura numa dimensão que esteja além de toda dualidade, reunindo assim o aspecto universal da consciência profunda.

A unidade subjacente à multiplicidade é o tema essencial do pensamento islâmico, seja no domínio da metafísica ou no da arte e de seu simbolismo, que não fazem senão traduzir essa tomada de consciência: arabescos, mosaicos, teatro de sombras, "impressionismo" musical ou poético, exprimem a fugacidade de tudo o que acontece: "Tudo é perecível, diz o Alcorão, exceto a Face de Deus". Toda busca do Eu transcendental que está além das limitações espaciais e temporais traduz o

sentimento de uma ausência, de um corte com o Ser, de um *exílio*. E os sufis cantaram à vontade essa nostalgia da pátria espiritual: como o lamento da flauta de junco que acompanha a dança litúrgica dos dervixes (ver p. 36).

Eckhart, Plotino, os Upanishads, assim como a psicanálise moderna, concordam com uma mesma concepção. "Tu não és um **tu** sozinho, oh meu amigo, diz o *Mathnawî* (III, 1300), na verdade, tu és o céu e o mar profundo. Esse **Tu** poderoso é mil vezes maior que o oceano onde se afogam uma centena de **tus**".

A psicologia das profundezas chega pois a uma psicologia transcendental: não se trata somente da procura de um *subconsciente*, mas de um *superconsciente*. O Mestre vai partir das constatações habituais da psicanálise: procura das reações psicológicas por associação de idéias, como o praticam Jung e sua escola; interpretação dos sonhos; transmissão de um estado espiritual – *hâl* – de mestre a discípulo, o que não exclui a transferência apreciada pelos psicanalistas modernos, mas situada em um outro nível.

Além disso, a tomada de consciência universal de si mesmo chega à descoberta da *intersubjetividade*. Assim como nossos fugazes estados pessoais estão ligados num ego universal, todos os **eus** empíricos estão ligados ao ego transcendental universal. Assim se podem explicar os fenômenos parapsicológicos que se encontram a todo instante entre os místicos sufis.

Retomemos brevemente alguns dos pontos aos quais fizemos alusão.

Terapêutica psicanalítica – No primeiro livro do *Mathnawî* é contada a história da cura de uma jovem neurótica por um médico divino que descobre seu mal desconhecido interrogando-a, graças a palavras-chave, e observando suas reações enquanto lhe toma o pulso, estando ela deitada (já é o divã do psicanalista!).

Interpretação dos sonhos – Numerosos exemplos encontram-se nos mawlawîs. Como a interpretação de um sonho do sultão de Konya, Ala-od-Dîn Kaykobad, pelo pai de Djalâl-od-Dîn Rûmî, Bâhâ-od-Dîn Walad:

O sultão disse: "Vejo em sonho que minha cabeça é de ouro, que meu peito é de prata pura, e que o resto de meu corpo, a partir do umbigo, é de bronze, minhas duas coxas de chumbo e meus dois pés de estanho".

Todos os intérpretes dos sonhos ficaram impotentes para explicar esse sonho; Bahâ-od-Dîn Walad disse: "Enquanto estiveres no mundo, os mortais, sob teu reinado, serão tão puros e preciosos quanto o ouro; depois de ti, quando teu filho te suceder, serão como prata, em comparação com tua época; depois do filho de teu filho, o valor deles não será senão de bronze e as criaturas com baixos pensamentos serão os mestres; quando o poder chegar à terceira geração, o mundo estará em desordem; não restará mais nem sinceridade, nem fidelidade, nem compaixão entre os homens na quarta geração. Na quinta, o território da Ásia Menor estará completamente devastado e arruinado; os desordeiros apoderar-se-ão do país: será o declínio dos Seldjukides... De todos os lados, rebeldes se revoltarão, a conquista mongol arruinará o país..." As mudanças de situação foram exatamente aquelas que tinham sido indicadas no sonho (Aflâkî, *op. cit.* I, 46).

Fenômenos metafísicos – Aflâkî cita notadamente numerosos casos de previsão do futuro ou de conhecimento de acontecimentos a distância. Assim, Borhân-el-Haqq Tirmidhî chegou à Anatólia logo após uma visão que lhe revelara a morte do pai de Mawlânâ, na qual ele devia se tornar então o mestre espiritual.

Dupla visão: Interrogado sobre uma questão jurídica difícil, Mawlânâ deu a Shams-od-Dîn de Mardin uma resposta, um *fetwa*, que este não aceitou. Mawlânâ afirmou: Shams-od-Dîn possui, sobre o comentário dos *fetwa*, uma obra em dois volumes comprada em Alep pela soma de quarenta dirhams; há muito tempo que ele não tem lido esse livro; que ele o procure em sua biblioteca e que leia, na metade, na oitava linha, para que a dificuldade seja resolvida. Constatou-se que isso era exato.

Comunicação de pensamento, telepatia: A participação de um mesmo *estado* psicológico (*hâl*) cria um mimetismo interior. Encontramos no *Livro do Interior* o seguinte relato:

"Uma criança, no campo, disse à sua mãe: 'Na noite escura, uma sombra negra e aterradora, como um demônio, me aparece, e tenho muito medo'. A mãe disse: 'Não tenhas medo. Se vires essa aparição, ataca-a corajosamente. Talvez percebas que era imaginação'. A criança respondeu: 'Oh mãe! Se a mãe dessa sombra lhe deu o mesmo conselho, que devo eu fazer? E também, se sua mãe lhe aconselhasse a não falar a fim de não se desmascarar, como poderia eu reconhecê-la?' A mãe disse: 'Em sua presença, guarda o silêncio e deixa-a falar; espera que algumas palavras saiam de seus lábios. E se não saírem, é possível que saiam de tua própria boca, involuntariamente. Se de ti mesmo, em tua própria consciência, formarem-se uma palavra e um pensamento, por esse pensamento poderás conhecê-la, pois, estando impressionado por ela, serão seu reflexo e seu estado de espírito que passarão em teu próprio espírito'." (cap. X).

Transmissão de um estado espiritual (*hâl*) – A transmissão de uma mensagem levada ao mais íntimo da alma não pode ser feita por meio de palavras, mas pelo intérprete desse "verbo mudo" do qual fala Plotino, o que é o mesmo termo de que se serve Mawlânâ para designar essa comunicação inefável: *Zaban-e-hâl* a "palavra muda". Dessa forma, é dito no *Kashf-al-Mahdjûb*, o mais antigo tratado de sufismo, atribuído a Al-Hujwîrî: "A língua do estado espiritual é mais eloqüente que minha língua, e meu silêncio é o intérprete de minha pergunta".

Da mesma forma, toda maiêutica pressupõe esse acordo espiritual que culmina na divisão de uma interioridade e que os místicos persas designam com a expressão tão bela de *hamdamî*: literalmente "ser do mesmo sopro". Assim se narram estas palavras de Mawlânâ:

"Não sou esse corpo que é visível aos olhares dos amantes místicos; sou esse gosto, esse prazer que se produzem no coração do discípulo por nossas palavras e ouvindo nosso nome. Grande Deus! Quando recebes esse sopro, quando saboreias esse gosto em tua alma, considera-o como uma presa e agradece a Deus, pois eu sou isso". Entre o mestre e o discípulo se estabelece, no seio desse acordo, uma espécie de osmose espiritual:

"As boas e as más qualidades passam de um coração a outro de uma maneira misteriosa", é dito no *Mathnawî*.

Na intimidade de pessoa a pessoa, o mestre conhece o pensamento do discípulo; o *Mathnawî* termina sobre a evocação desse conhecimento que só se pode obter pela troca muda de uma alma com a outra. Pergunta-se a uma criança, isto é, ao discípulo, como ele poderá reconhecer alguém na noite:

> "Como conhecerás sua natureza oculta?"
> Ele respondeu: "Sento-me diante dele em silêncio,
> E faço da paciência uma escada para subir mais alto.
> E se em sua presença jorrar de meu coração um discurso ultrapassando esse reino da alegria e do pesar,
> Saberei que ele mo enviou das profundezas de uma alma iluminada.
> O discurso de meu coração vem daí, pois há uma janela entre o coração e o coração".
>
> (*Mathnawî*, VI, 4912 s.)

Aflâkî narra a seguinte história: "Quando o xeque Shihâb-od-Dîn Sohrawardî (que a misericórdia de Deus esteja com ele!) veio de Bagdá, quis fazer uma visita ao sayyed Burhân-ud-Dîn Tirmîdhî (o primeiro mestre de Djalâl-od-Dîn). Quando entrou na casa dele, viu sentado no chão o sayyed, que não fez nenhum movimento. O xeque se inclinou de longe e sentou-se; nenhuma palavra foi pronunciada. O xeque se levantou e partiu. Os discípulos exclamaram: "Entre vós, não foi pronunciada uma única palavra: o que isso quer dizer?" O xeque respondeu: "Entre pessoas em êxtase, o que é preciso é a linguagem que exprime a situação espiritual, e não a da palavra". (Aflâkî, *op. cit.*, I, p.58).

Pois a palavra sozinha, sem o êxtase, não é suficiente para resolver as dificuldades do coração.

"O homem é um livro, diz Mawlânâ. Nele todas as coisas estão escritas, mas a obscuridade não lhe permite ler essa ciência no interior de si mesmo". (o *Livro do Interior*, cap. II). Será a missão do mestre lhe revelar suas verdadeiras dimensões interiores.

DIFERINDO A RESPEITO DA DESCRIÇÃO E DA FORMA DO ELEFANTE

O elefante se achava numa casa escura: alguns indianos o tinham levado para exibi-lo.
Para vê-lo, muitas pessoas entravam, uma por uma, no escuro.
Como não se podia vê-lo com os olhos, cada um tateava-o no escuro com a palma da mão.
A mão de um pousou em sua tromba; ele disse: "Essa criatura é como um cano de água".
A mão do outro tocou sua orelha: ela lhe pareceu semelhante a um leque.
Um outro, tendo agarrado sua perna, declarou: "Acho que a forma do elefante é a de um pilar".
Um outro pousou a mão em seu dorso e disse: "Na verdade, esse elefante é como um trono".
Assim, cada vez que alguém ouvia uma descrição do elefante, compreendia-a conforme a parte que havia tocado.
Segundo o lugar tocado, suas afirmações diferiam; um homem chamava-o *Dal*, um outro, *Alif*.
Se cada um deles tivesse levado uma vela na mão, a diferença teria desaparecido de suas palavras.
O olho da percepção sensorial é somente como a palma da mão: a palma não tinha condição de atingir a totalidade (do elefante).
O olho do Mar é uma coisa, a espuma é outra; deixa a espuma e olha com o olho do Mar.
Dia e noite, se movem os flocos de espuma que vêm do Mar; vês a espuma, não o Mar. Como é estranho!
Nós nos chocamos uns contra os outros, como barcos; nossos olhos estão cegos, ainda que nos encontrássemos em água límpida.
Oh, tu que adormeceste no barco do corpo, viste a água: contempla a Água da água.
A água tem uma Água que a impele, o espírito tem um espírito que o chama.

(*Mathnawî*, III, 1270 s.)

Um habitante de Bagdá havia esbanjado toda sua herança e encontrava-se na miséria. Depois de dirigir a Deus ardentes orações, sonhou que ouvia uma voz dizendo-lhe que existia na cidade do Cairo um tesouro escondido em determinado lugar. Chegando ao Cairo sem dinheiro, resolveu mendigar, mas teve vergonha de fazê-lo, antes que a noite chegasse. Como ele vagava pelas ruas, foi pego por uma patrulha que o tomou por ladrão e o moeu de pancadas antes que pudesse se explicar. Por fim conseguiu, e contou seu sonho com tanta sinceridade que convenceu o tenente de polícia. Este exclamou: "Vejo que não és um ladrão, que és um homem corajoso; mas como pudeste ser tão estúpido para fazer uma tão longa viagem baseando-te num sonho? Eu mesmo sonhei muitas vezes com um tesouro escondido em Bagdad, em tal e tal rua, numa determinada casa e não me pus a caminho dela". Ora, a casa que ele mencionava era a do viajante. Este último, rendendo graças a Deus que a causa de sua sorte fosse seu próprio erro, voltou a Bagdad onde encontrou o tesouro enterrado na sua casa.

(*Mathnawî*, VI, 4206 s.)

Assim, convém procurar em nós mesmos o verdadeiro tesouro; entretanto, essa descoberta só pode se realizar após um *exílio*, e a intervenção de um *estranho* se mostra necessária: o papel do mestre vai consistir justamente em fazer operar no espírito do discípulo esse retorno ao centro de si mesmo. Como diz um outro místico persa, Abû Sa'îd ibn Abî-l-Khayr: "O Caminho não é senão um único passo: Dá um passo fora de ti mesmo para chegar a Deus. Afastar-se de si é dar-se conta que esse si não existe, e que nada existe, exceto Deus".

O VERDADEIRO CONHECIMENTO

Um rei havia confiado seu filho a mestres, a fim de que lhe ensinassem as ciências da astronomia, da geomancia e

outras. Ele se tornou mestre, apesar de sua pouca capacidade e inteligência. Um dia, o rei colocou um anel na mão e, querendo provar seu filho, lhe perguntou: "Diz-me o que tenho na mão?" Ele respondeu: "O que tens na mão é alguma coisa redonda, amarela e oca". O rei disse: "Esses indícios são corretos, mas diz-me o que é na realidade?" " Deve ser uma peneira", respondeu o príncipe. O rei disse: "Mas enfim, destes tantos indícios corretos que a razão fica surpresa com o poder de teus estudos e de tua ciência. Como não compreendes que uma peneira não pode caber numa mão?"

Da mesma forma, os sábios de nossa época são extremamente meticulosos em suas buscas; conhecem perfeitamente o que não lhes diz respeito e abraçam toda a ciência. Quanto à sua própria pessoa, ignoram tudo a respeito. Distinguem o lícito do ilícito, dizendo: "Isto é permitido, aquilo não é, isso é lícito, aquilo é ilícito". Mas não conhecem, no que concerne a eles mesmos, o que é lícito ou ilícito, permitido ou proibido, puro ou impuro.

Que um objeto seja oco, amarelo, redondo, isso não é mais do que um acidente. Se tu o jogas no fogo, não resta nada desses atributos. Ele se torna uma essência pura. Desaparecem do mesmo modo indícios concernente às ciências, à ação ou à palavra; não dependem de modo nenhum da essência da coisa considerada: somente a essência sobrevive. Assim, os sábios falam de todas essas coisas, explicam-nas e ao final fazem um julgamento, isto é, que na mão do rei está uma peneira, pois ignoram o princípio daquilo de que falam.

(*O Livro do Interior*, cap. 4)

NÃO ME BUSCARIAS SE JÁ NÃO
ME TIVESSES ENCONTRADO...

Enquanto não procuras uma coisa, tu não a encontras. Exceto o Bem-Amado: antes de tê-Lo encontrado, tu não O procuras.

O homem deseja uma coisa que não encontrou; ele a busca dia e noite. Mas sua procura seria surpreendente se não cessasse, assim que o objeto de seu desejo fosse encontrado. Pois um desejo fixo num objeto já encontrado

não pode estar presente no espírito humano; o homem não pode imaginar um desejo semelhante, pois é atraído pelo novo. A busca que se refere à coisa já encontrada é própria de Deus; pois Deus Altíssimo tem em Seu poder todas as coisas. *Kun fa yakûn ("fiat") "Aquele que encontra, o Magnânimo"*; pois Aquele que encontra é Aquele que encontrou todas as coisas. Além disso, o Deus Altíssimo é o Pesquisador, pois "*É Ele o Pesquisador e o Dominador*". Eis o sentido dessa frase: "Oh homem, ao mesmo tempo que estás nessa procura efêmera (e essa temporalidade é característica do homem), estás longe da meta. Quando tua busca se anular na busca de Deus e a busca vinda de Deus tiver mais importância que a tua, então tornar-te-ás um verdadeiro pesquisador da ação da procura de Deus.

(*O Livro do Interior*, cap. 51)

PRESENÇA

DO SUFISMO

Uma expressão do Profeta (*hadîth*) afirma que "Deus é belo e ama o que é belo". Ibn ul' Arabî a comenta: Se Deus ama a beleza das formas, é porque ela reflete Sua beleza como ela reflete o Ser.

Um outro *hadîth* célebre diz que a "virtude espiritual" (*ihsân*), que é a própria essência do sufismo, é adorar a Deus, como se se O visse, pois se não se O vê, Ele nos vê. Ora, esse termo de *ihsân* provém de uma raiz que significa a beleza. É, portanto, à luz dessa espiritualidade que será contemplado o universo, e é no *Çaminho* que residem os princípios que vão reger toda a obra de arte islâmica: esta última, não sendo definitivamente nada mais que o reflexo, no mundo da matéria, do espírito e mesmo da forma da Revelação alcorânica. Todos os elementos que compõem a obra de arte – espaço, forma, luz, cor – devem ser estudados sob este ponto de vista (conf. Nasr, *The Sense of Unity*, introdução).

A beleza é sagrada e sua contemplação sacralizante:

> O que Deus disse à rosa e que fez desabrochar sua beleza,
> Ele disse ao meu coração e o tornou cem vezes mais belo.
> (*Mathnawî*, III, 4129)

Cada criatura é em realidade uma testemunha (*shâhid*) da Beleza divina:

> Sabe, oh meu filho, que cada coisa do universo é um jarro cheio, até a borda, de sabedoria e de beleza. É uma gota do rio de Sua beleza... Era um tesouro escondido: por causa de sua plenitude, rompeu e tornou a terra mais brilhante que os céus. Era um tesouro escondido: por causa de sua plenitude, brotou e tornou a terra parecida com um sultão vestido com uma toga de cetim.
>
> (*Mathnawî*, I, 2860 s.)

Rûmî insiste muito a respeito do caráter numinoso da beleza, que mergulha na admiração, no deslumbramento:

> Fico estupefato, venerando essa beleza: "Deus é grande" e está a cada instante nos lábios de meu coração.
>
> (*Odes místicas*, 449, trad. citada).

A função sacralizante da arte consiste em *reconduzir* – o termo técnico sufi, *tawîl*, indica esse passo – da multiplicidade das formas à Unidade subjacente a toda pluralidade, segundo a visão do Islã. Dessa maneira, o homem criador *repete* a criação por meio de *ritos*. A *Sharî'a*, a Lei religiosa, impregna toda a existência com seus ritmos religados ao cosmo, sendo toda a prece um esforço para a ligação de um universo sacralizado, onde o pássaro ora estendendo suas asas, e a árvore estendendo sua sombra, como diz o Alcorão.

A alma desperta que procura se manifestar numa obra de arte usará as ciências naturais, os números, as linhas, as cores; estando a beleza interna da matéria liberada proporcionalmente ao grau de compreensão atingido pelo artista. E é integrando os aspectos externos e internos de seu ser na forma de expressão por ele escolhida, que poderá chegar à perfeição espiritual – a "virtude espiritual" que, como já vimos, é a própria beleza.

O postulado fundamental é, ainda aqui, a existência, em toda coisa e por toda a parte, de um aspecto interior (*bâtin*), *qualitativo*, sentido oculto, e de um aspecto exterior, visível (*zâhir*), quantitativo.

Numa tal perspectiva, o simbolismo do *centro* se aplicará em todos os níveis. Vimos que, na psicologia transcendental do sufismo, trata-se sempre de ir do sinal à coisa significada, ou ainda, do exterior, que são trevas, como diz Rûmî, para o interior, que é luz. Assim, o arquiteto reportar-se-á a um modelo cósmico; o edifício será construído em torno de um salão: a casa com seu pátio, o jardim com seu tanque no meio, onde se refletem as árvores, a mesquita, orientada para o Centro dos centros, a Ka'ba da Meca, ela própria, símbolo do Espírito.

O espaço, observam os autores de um tratado sobre a tradição sufi na arquitetura persa, *The Sense of Unity*, é o lugar do "tesouro escondido": a casa é comparável ao corpo do homem; este enclausura a alma, que esconde o espírito. As paredes são concebidas como um meio de isolar e de definir um lugar sagrado. Sabe-se que ocorre o mesmo para o tapete de oração, que constitui, no sentido próprio do termo, um *templum*.

Quanto ao homem, microcosmo, imagem do macrocosmo, ele contém, dizem, nele mesmo, todas as potencialidades do universo em seus sete centros sutis (*latifa*). Situado entre os mundos sensível e inteligível e, em seu próprio ser, entre um subconsciente e um superconsciente, ele é, diz Rûmî, *um istmo entre duas obscuridades*.

As qualidades do homem são teofanias das sete qualidades pessoais da Divindade: Vida, Conhecimento, Vontade, Poder, Audição, Visão, Palavra (ver o esquema p. 82). O arquétipo da Criação é o Homem perfeito, finalidade do Caminho, causa final e *limite do universo*, como diz Rûmî, pois ele se tornou o espelho dos atributos divinos, que atualiza e totaliza, assim como o conteúdo (*bâtin*) da obra de arte é uma "recapitulação simbólica de seu arquétipo" (*op. cit.*).

Quanto à relação mestre-discípulo, também fundamental no sufismo, ela possui seu homólogo exato nas associações de artesãos que, aliás, sempre estiveram muito ligados aos mestres espirituais.

Um grande número de sufis foram não somente ascetas, mas também poetas, cantores do amor divino. É impossível enumerá-los. Que seja o bastante lembrar a santa de Basra, Râbi'a 'Adawîyya, Dhû'n-Nûn al-Misrî, al-Hallâdj, que os trabalhos de L. Massignon tornaram célebres no Ocidente, nos primeiros séculos do Islã; Omar ibn-Fâridh, contemporâneo de Rûmî, Sanâ'î e 'Attar, que o precederam, Djâmî, Mahmud Shabestârî, um pouco mais tardios (séculos XIV e XV). A maior parte deles foi ao mesmo tempo de místicos e teóricos: Mohâsibî (falecido em 857), 'Abd 'Allah al-Ansârî (falecido em 1088), Sanâ ' î em seus *Hadiqat*, 'Attar em seu *Memorial dos Santos*, Djâmî em seus *Nafahât-al-Uns*, Shabestârî em seu admirável *Golshan-i-Raz, "O Roseiral do Mistério"*, Rûmî em toda a sua obra, e mais especialmente em seu *Mathnawî*, o grande Ibn ul'-Arabî (1165-1240), autor de centenas de obras, cujas principais são os *Fusus al-Hikam*, "Pérolas da Sabedoria", e os *Futûhat al makkiya*, "Revelações de Meca", e muitos outros. Escreviam, uns em árabe, outros em persa, alguns em turco, como o grande poeta sufi Yunus Emre (século XIV). Todos os que acabamos de citar, mesmo os de origem iraniana e de língua persa, eram sunitas, e não shiitas, o que é o caso da imensa maioria dos sufis. [12]

Quanto aos tratados de sufismo, em prosa, os mais antigos que conhecemos são os de Harawî e de al-Hujwîri (em persa), de Sarrâdj e de Qushayrî (em árabe). Eles são do século XI.

Além disso, o sufismo inspirou toda uma tradição de poesia e de música, não somente nos círculos cultos, mas nos meios mais simples, e nas línguas regionais. As confrarias serviam de ponte entre a intelectualidade das altas esferas místicas e a devoção popular.

Foram os poetas sufis que criaram esses cantos de devoção e essas orações em língua vulgar, fatores importantes de cultura literária ao nível das massas.

Entretanto, essa mesma devoção popular desempenhou certo papel no declínio do sufismo. A ortodoxia muçulmana se

insurgiu, muitas vezes, contra o que se chamou de marabutismo: culto de santos locais, lendas, milagres, manifestações frenéticas, transes... Trata-se aí, na realidade, somente de desvios supersticiosos que se encontram em todas as religiões e que não têm nada de islâmico.

Num plano mais estritamente doutrinário, os ataques dos doutores da Lei (*'ulamâ*) foram persistentes, se bem que intermitentes, durante toda a história do sufismo, sendo que os defensores da Lei consideravam a mística, não ortodoxa. Um grande filósofo, Al-Ghazâlî (falecido em 1111), cuja autoridade é absolutamente incontestada, conseguiu conciliar a mais pura ortodoxia e o sufismo, tendo sua experiência pessoal lhe permitido compreender que não existia nenhuma incompatibilidade entre os dois. Atualmente, o poeta e pensador Mohammed Iqbal (falecido em 1938), principalmente em notáveis conferências (trad. francesa – *Reconstruir o pensamento religioso do Islã*), mostrou com perspicácia a diferença entre um falso misticismo quietista e o verdadeiro sufismo, que não é outra, senão a dimensão interna do Islã.

É impossível precisar a situação atual das confrarias no mundo muçulmano. Algumas estão desaparecendo; outras abolidas por decisões governamentais, não subsistem a não ser de forma mais ou menos clandestina. Apesar de tudo, como observa, muito corretamente, o autor de uma importante obra sobre as ordens sufis, "a tradição sufi autêntica de iniciação e de direção espiritual continua, assim como o ensinamento sufi, e isso jamais se perderá. O Caminho, na nossa época como outrora, é para o pequeno número daqueles que estão prontos a pagar o preço. Mas a visão desses poucos homens que, seguindo a senda do encontro pessoal, escapam ao Tempo para conhecer a recriação, continua vital para o bem espiritual da humanidade" (J. Spencer-Trimingham, *op. cit.*). Pois, diz Rûmî:

> Quando a alma foi fecundada pela Alma da alma, o mundo é fecundado por essa alma.
>
> (*Mathnawî*, II, 1184 s.)

As confrarias tiveram um relevante papel nas sociedades tradicionais do mundo muçulmano. Nascia-se e vivia-se, nos vilarejos e bairros, à sombra da *zâouia*, onde se reuniam membros da ordem, às quais eram mais freqüentemente ligados por laços familiares. Aí se recitava o Alcorão, crescia-se ao som de seus cantos, de suas danças, na atmosfera de proteção e de intercessão de seus santos. Lugar privilegiado de oração e de meditação é uma presença viva da fé; o mais humilde mausoléu é uma lembrança das realidades espirituais. A confraria, além disso, sempre exerceu uma função educadora, encarregando-se do ensinamento religioso, e de uma missão consoladora relativa aos deserdados, isso sobretudo nos tempos difíceis. Um aspecto essencial das confrarias é seu caráter de religião popular: não existe nenhuma distinção de classe entre os sufis, os membros formam uma verdadeira família. Além disso, as mulheres podiam participar, às vezes organizavam círculos que lhes eram reservados. Em Konya, Rûmî ia regularmente visitá-las e dirigir suas preces.

As confrarias eram ora mais urbanas, ora mais rurais (Bektashîyya, Khalwatîyya). Umas eram puramente regionais (Bektashîyya na Turquia, Badawîyya no Egito, Chishtîyya na Índia). Outras, como a Qâdirîyya, existem na maior parte dos países. A Mawlawîya, como já foi dito, estava espalhada em quase todo o mundo muçulmano.

Por outro lado, as diferenças entre as culturas, influenciaram as confrarias, cuja sensibilidade religiosa, e certas práticas rituais, variam conforme a mesma *tarîqa* se encontre na Indonésia, no Maghreb ou na África negra, sem que mudem, do mesmo modo, os fundamentos metafísicos.

HISTÓRIA DAS CONFRARIAS

Se se deve remontar o sufismo aos primórdios do Islã, já que ele representa, sobre o plano doutrinário, "o mistério

subjacente no Alcorão" e o espírito da religião muçulmana, sob o plano da prática do Caminho, ele não foi institucionalizado senão mais tarde. Os primeiros mestres de *tasawwuf* reuniam ao seu redor discípulos que buscavam direção espiritual. Muitos desses últimos passavam grande parte de suas vidas viajando em busca de ensinamentos. Logo, fundações lhes serviram de centros: *ribât, Khânaqâ, zâouia,* onde só ficavam pouco tempo. Encontram-se em Damasco, na Palestina, em Khorassam, na Alexandria desde o século VIII de nossa era (200 da Hégira). Eram geralmente amparados por doações piedosas (*awqaf*). A partir do século XI, é desses centros que se difunde o sufismo. Um século mais tarde, eles tornaram-se a sede de *tarîqas*, escolas místicas exigindo um fundador e preconizando certos métodos de vida e exercícios espirituais, ao longo de uma "cadeia" contínua (*silsila*), que remontava ao próprio Profeta.

Essas *tarîqas* comportaram, desde então, uma relação particularmente estreita entre mestre (*murshid*) e discípulos. Não se trata mais, tão somente, de um ensinamento, mas de uma direção espiritual, guiando pelo Caminho, por meio da tradição herdada do fundador, e que eles deverão transmitir por sua vez. Todas se inserem no seio do Islã ortodoxo do qual não rejeitam nenhuma das obrigações.

Os nomes de alguns dos maiores mestres do sufismo foram incluídos nos *isnads* (genealogias místicas) de *tariqâs*. Os mais célebres dentre eles são Abu'l Qâsim al-Djonayd (falecido em 910) e Bayazîd al-Bistâmî (falecido em 874). Eles encarnam duas tendências divergentes do sufismo: uma - a de Bistâmî, caracterizada pelo êxtase (*ghalaba*) e pela embriaguez mística (*sukr*); a outra – a de Djonayd – era baseada, segundo al-Hujwîri, sobre a sobriedade (*sahw*). "É a mais célebre de todas as doutrinas, acrescenta ele, e todos os xeques a adotaram" *Kashf al-Mahjûb*, trad. R. A. Nicholson, Londres, 1936, p. 184-185). Aprovado pela ortodoxia, al-Djonayd chegou a ser considerado como o *xeque do Caminho*, o antecessor comum da maior parte das confrarias.

As *tarîqas* mais importantes do ponto de vista do sufismo institucional são as seguintes:

A Sohrawardîya, que se pode fazer remontar a Diyâ od-Dîn as-Sohrawardî (falecido em 1168) em virtude da influência que exerceu sobre seu sobrinho Shihâb od-Dîn, que é considerado seu verdadeiro fundador. Diyâ od-Dîn, em sua juventude, se ligou ao grande xeque Ahmad al-Ghazâli e viveu em retiro. Teve numerosos discípulos. Entre eles Rûzbehân Baqlî de Shiraz, Ismâ' îl al- Qaarî e 'Ammâr al-Bidlîsî. Estes dois últimos foram os mestres do grande místico Najm od-Dîn Kubrâ, fundador da Kubrâwiya, uma das mais antigas confrarias.

Shihâb od-Dîn (1145-1234) recebe sua primeira educação junto a seu tio. O califa an-Nâsir dedicava-lhe grande estima e o enviou como embaixador a 'Ala' od-Dîn Kaykobâd I, sultão seldjukide de Konya, durante a vida de Rûmî (1219-1236).

Djâmî conta que, na ocasião da chegada de Bahâ od-Dîn Walad a Bagdá, perguntaram-lhe de onde vinha com sua família e onde ficariam. Respondeu: "De Deus a Deus; não há nada além de Deus". Essas palavras foram levadas ao xeque Shihâb od-Dîn Sohrawardî, que exclamou: "Só pode ser Bahâod-Dîn de Balkh",e foi ao seu encontro.

Foi um grande mestre. Sua principal obra, *'Awârif al-ma'ârif* ("o Livro das definições) é estudado ainda hoje. Vinham pessoas do mundo inteiro pedir-lhe conselhos e escreviam-lhe para que resolvesse seus problemas. Sua doutrina, ao mesmo tempo profundamente mística e estritamente ortodoxa, exerceu enorme influência sobre homens que não eram sufis no sentido preciso do termo, como Ibn Battûta, que recebeu a *khirqa* (burel) da *tarîqa* em Ispahan, ou mesmo o ilustre poeta persa. Sa'dî de Shiraz (1208-1292), que fala em seu *Bûstân* da piedade de Shihâb od-Dîn e de seu amor ao próximo (ver J. Spencer Trimingham, *Sufi Orders*, p 36). Inumeráveis ramificações têm ligações com essa confraria, principalmente na Índia e no Afeganistão.

A Shâdhilîya, que se tornaria a mais importante na África do Norte e até no Egito, foi fundada por Abu'l Hassan 'Alî ash-Shâdhilî (1196-1258), discípulo do famoso 'Abd as-Salâm ibn Mashîsh, ele mesmo discípulo de Abû Madyan Shu'aib b.al-Hussain (1126-1198) de Tlemcen, talvez o maior dos primeiros mestres do *tasawwuf*. Abû Madyan tinha encontrado

Ahmad ar-Rifâ' î no Iraque e viveu em Bougie (Bidjâya). Entre seus filhos espirituais, pode-se citar os andaluzes Ibn al-'Arabî, o filósofo místico falecido em Damasco em 1240, e Ibn Sab' în, o poeta Shushtarî, cujos poemas sempre são recitados nas *hadras* (reuniões) dos shâdhilîs.

Abu'l Hassan 'Alî ash-Shâdhilî levou uma vida errante e contemplativa de asceta. Chefe de confraria em Marrocos, perseguido na Tunísia por causa de sua popularidade, ficou no Egito, impôs-se a Al-Azhar e tornou-se o mestre espiritual dos *'ulamâ* da Meca. Existem ramificações da confraria em Istambul, na Romênia, na Núbia, nas Comores, no Egito, em Maghreb. Na Argélia, uma importante ramificação é a Youssefîya de Miliana.

A Shâdhilîya contou entre seus grandes discípulos com Ibn'Atâ Allah de Alexandria (falecido em 1309), autor de uma coletânea de aforismos sufis, *al-Hikam al-'Atâ' îya*, muito famosa, contendo admiráveis orações. A s do próprio Ash-Shâdilî (*ahzâb*) continuam em uso, especialmente nos *dhikrs* de sua ordem.

A Kubrâwîya se une a Najun od-Dîn Kubrâ (1145-1221). Nascido em Khorassan, ele recebeu sua primeira *khirqa* das mãos de um discípulo de Abû Najîb as-Sohrawardî, no Egito. Finalmente instalou-se em sua província natal e teve por discípulo o pai de Rûmî, Bahâ-od-Dîn Walad, que era um de seus seis representantes, como Majd od-Dîn al-Baghdâdî que foi o xeque do grande poeta persa Farîd ud-Dîn'Attar, falecido em 1225, autor, entre outros, do *Colóquio dos Pássaros (Mantiq at-Tayr)*, do *Livro divino* e do *Livro dos Segredos* que ele ofereceu ao jovem Djalâl-od-Dîn Rûmî quando este veio a Nishâpur.

A ordem espalhou-se no Irã, Índia do Norte, Cachemir e Bagdá.

A **Naqshabandîya**, que acabou associada ao nome de Muhammad Bahâ-od Dîn an-Naqshabandî, começou na realidade com Abû Ya'qûb Yûsuf al-Hamadânî (falecido em 1140) e foi organizada por 'Abd al-Khâliq al-Ghujdawanî (falecido em 1220). Os Naqshabandîs praticam um *dhikr* mental e

proíbem assembléias públicas e os *samâ'* (concertos). Os exercícios são regidos por onze princípios, cujos três últimos foram publicados por Bahâd-od-Dîn an Naqshabandî e os oito primeiros por 'Abd al-Khâliq. Trata-se essencialmente de concentração na presença divina, pela repetição no coração da *shahâda*, a profissão de fé muçulmana: *lâ ilâha illâ' llâh*. "Não há deus além de Deus", com a ajuda da retenção da respiração, seguindo uma técnica muito precisa.

A *tarîqa* se propunha antes de tudo revivificar o Islã, combatendo os abusos. Ela teve grande influência na adesão dos povos turcos à tradição sunnita. O célebre poeta místico Djâmî fazia parte dela. Ramificações na Anatólia, Cáucaso, Índia.

A Rifâ'îya, fundada por Ahmad ar-Rifâ' îya (1106-1182), difundiu-se no século XIII no Egito e na Síria. Até o século XV, era sem dúvida a confraria mais importante, antes que a Qâdirîya se tornasse mais popular. Sua celebridade fez dela um centro de atração para numerosos sufis. Quatro dentre eles criaram suas próprias *tarîqas*: Badawîya, Dasûqîya, Shâdhilîya e 'Alwânîya.

Os discípulos da Rifâ'îya se dedicavam a práticas extáticas, tendo por objetivo testemunhar a vitória do espírito sobre a carne. O grande viajante Ibn Battûta nos deixou um relatório da visita que fez, em 1327, a *zâouia* durante uma parada de sua caravana em Wâsit: "Isso me deu ocasião de visitar a tumba do santo Abu'l-Abbâs Ahmad ar-Rifâ'î, que se encontra num vilarejo chamado Umm 'Ubaida a um dia de viagem de Wâsit... É um vasto convento onde moram milhares de pobres discípulos... Após as orações da tarde, bateu-se o tambor e os dervixes se puseram a dançar. Em seguida, fizeram a prece do pôr-do-sol e trouxeram a refeição que se constituía de pão, peixe, leite e tâmaras. Quando todos tinham comido e recitado a primeira oração da noite, repetiram seu *dhikr*, com o xeque Ahmad sentado sobre o tapete de oração de seu antepassado já mencionado; depois começou o concerto. Eles tinham preparado feixes de lenha para queimar, que fizeram arder, e se puseram a dançar no meio das chamas; alguns dentre eles rolaram no fogo, e outros o comeram, até que por fim o apagaram

completamente. São esses seus costumes e é um caráter distintivo da confraria dos dervixes Ahmadî" (The Travels of Ibn Battûta, trad. H.A.R. Gibb, II, 273-274).

A Qâdirîya foi fundada por 'Abd-al Qâdir al-Jîlânî (1078-1166), nascido em Jîlân, perto de Bagdá. Missionário, professor, asceta, ensinando e praticando as mais elevadas virtudes de caridade sem distinção de raças, nem de religiões, a piedade, a doçura, é o santo mais reverenciado e o mais popular do mundo muçulmano. Ele gozava de uma imensa autoridade e da reputação de taumaturgo. Muitas de suas obras chegaram até nós, a mais célebre dentre elas, *al-Ghunya li-tâlibî tarîq al-Haqq*, servindo de manual de ensinamento. A *tarîqa* sempre foi considerada de uma ortodoxia irrepreensível.

Bagdá continuou por muitos séculos o centro de atração dessa poderosa confraria. Grupos independentes se formaram pouco a pouco. Encontram-se ramificações no Iraque, Turquia, Índia, Turquestão, China, Núbia, Sudão, Maghreb, e a ordem é ainda bastante difundida nos dias de hoje.

A Khalwatîya, fundada por 'Umar al-Khalwatî, falecido por volta de 1397, na Síria, acentuava principalmente o ascetismo e o retiro (*khalwa*). Difundiu-se na Anatólia, Síria, Egito, Hedjaz e dispersou-se em múltiplas confrarias secundárias. No século XVII, a *tarîqa* conheceu um novo período de expansão. Do Cairo, os discípulos penetraram no Sudão oriental, e as *tekkiyas* logo cobriram uma parte da África do Norte e do Hedjaz.

São essas as principais *tarîqas* de origem antiga. No século XIX, e numa direção diametralmente oposta ao movimento dos Wahhâbî, que pregavam a fé num Islã de uma ortodoxia estrita e de uma simplicidade puritana, acentuando a absoluta transcendência de Deus, assiste-se a uma renovação das ordens sufis. Pode-se citar, entre as mais importantes confrarias fundadas nessa época, a *tarîqa* Tidjânîya. Abu'l-'Abbâs al-Tidjânî, nascido na Argélia, em 1737, falecido em 1815, recorre diretamente ao Profeta. A confraria é sobretudo difundida na África.

Fundada quase ao mesmo tempo que a precedente, a *tarîqa* Darqawîya (Abu Hâmid al-'Arabî ad-Darqâwî, 1760-1823),

tornou-se a confraria mais numerosa do Maghreb, e a que teve talvez a influência mais considerável. Dela existem inúmeras ramificações. O túmulo do fundador se encontra em Fez. Um outro grande mestre mais contemporâneo, é o xeque Ahmad al-'Alawî, de Mostaganem. Era além disso um poeta místico (ver M. Lings, *Um santo muçulmano do século XX*). Numerosas confrarias derivam da Idrîs'ya, que remonta a Ahmad Ibn Idrîs (1760-1837) de Fez, que se tornou um dos mais eminentes professores em Meca. A mais importante é provavelmente a Sanûsîya (Líbia, Cirenaica).

Os reformistas modernos insistem em colocar em relevo certos aspectos negativos das confrarias: marabutismo, ou "culto dos santos", suscetível de representar uma forma deplorável da veneração que inspiram naturalmente a santidade e o desejo de solicitar a intercessão de homens reconhecidos por suas virtudes, enquanto o Islã ortodoxo não admite ajuda senão de Deus. Censurou-se também ao sufismo o quietismo, a resignação passiva diante do destino temporal. Se se acrescenta a isso o fato de que algumas confrarias, cedendo à pressão das potências coloniais, terem aceitado pactuar com elas, compreende-se melhor a desconfiança às vezes sentida hoje a seu respeito por Estados muçulmanos.

Aliás, essas acusações, em seu conjunto, não são novas: na história muçulmana sempre existiram correntes hostis ao sufismo: juristas hanafitas e teólogos mouta'zilites, principalmente, não pouparam suas críticas contra o que consideravam uma atitude contrária à ortodoxia. É essencial lembrar-se, entretanto, que esses ataques não se justificam, a não ser em relação aos *desvios* do sufismo. Outrossim, num pensador como Mohammed Iqbal encontra-se, ao mesmo tempo, a imposição aos sufis de não ficar de braços cruzados, mas sim de lutar para conquistar a imortalidade, à custa de um esforço, e, por outro lado, a afirmação de que o sufismo, em sua essência, representa a mais alta forma da espiritualidade do Islã. Na nossa época, o apego ao clima de fervor fraternal vivido nas *zâouias* continua sendo um componente vivo da religião, sobretudo ao nível popular. "A realidade jamais foi posta em dúvida, e ela compensou, no segredo dos corações, todos os reveses e infelicidades dos tempos" (L. Gardet, *os Homens do Islã*, p.313), no abandono confiante à misericórdia divina.

A comunidade dos *Ikhwan* (irmãos), unidos no interior da *zâouia* pela mesma sede espiritual, não pode, por certo, ignorar as desordens do mundo exterior. Ela se questiona sobre a inserção do grupo enquanto especificação religiosa no seio de uma sociedade em gestação, submetida às necessidades e às dificuldades de um modernismo difícil. Sabe-se que não há absolutamente monaquismo no Islã, e o objetivo deles não consiste em levar uma vida de eremitas. Seu cuidado é mais profundo: querem viver seu arrebatamento interior em direção a Deus sem renunciar a seus deveres de cidadãos. E é um grave contra-senso na interpretação de sua própria cultura que conduz muitos muçulmanos a questionar, atualmente, o papel e a função das confrarias nas estruturas sociais e no processo de desenvolvimento, qualquer que seja a opção econômica do país. Entretanto, observa-se ao mesmo tempo hoje em dia, na maior parte dos países muçulmanos, o fortalecimento de uma inclinação mística pelas confrarias e uma atividade importante por parte de seus discípulos.

Dois movimentos, com duplo sentido, aparecem assim: primeiro, a retomada prematura do lugar que podem desempenhar as *tarîqas* numa nação nova, preocupada antes de tudo com os problemas sócio-econômicos e com a desmistificação dos ritos e costumes tradicionais. E, além disso, o desejo de viver uma espiritualidade mais profunda à sombra dos santuários (*zâouias*).

Segundo as regiões e as confrarias, existem duas categorias principais de *tarîqas* hoje em dia. Numas, o objetivo perseguido pelos membros é chegar a uma experiência mística autêntica, por meio de uma disciplina rigorosa inspirada na Palavra alcoranista e nos conselhos do xeque. Essa disciplina se exprime pelo ascetismo, o devotamento à comunidade e, sobretudo, por uma grande prática da oração e da recitação dos Nomes de Deus.

Essa categoria de confrarias continua especificamente religiosa, fechada em si mesma, e aberta à única preocupação de chegar a uma experiência de Deus.

Outras confrarias se propõem antes a perpetuar um clima profundamente religioso e acolhedor em memória de um santo,

fundador ou discípulo de uma *tarîqa*. Tais *tarîqas* outrora eram ativas e compostas de discípulos que recebiam ensinamento alcoranista e teológico. A colonização que representa certa estagnação na prática, muitas vezes "apagou" o espírito da *tarîqa* que, por isso, perdeu a essência de sua função inicial. Atualmente, o personagem religioso que a gera, acolhe os fiéis e organiza festas periódicas, cuja finalidade é lembrar a grande piedade do santo, é um muçulmano escolhido por seus laços com o Mestre lá enterrado e, sobretudo, por sua virtude e sabedoria. Ele distribui seus conselhos aos homens e às mulheres que vêm lhe falar de suas inquietações e esperanças. O ambiente de paz e de silêncio que reina quase sempre nesses lugares é muito perceptível na hora da oração e no momento dos *dhikr* e recitações do Alcorão: os corações dos fiéis do vilarejo ou da cidade, sem distinção, e sem que eles pertençam necessariamente a uma *tarîqa* qualquer, estão em uníssono com o ritmo dos versículos sagrados.

Mede-se assim tudo o que a personalidade muçulmana pode ganhar, e o quanto ela se fortifica, na participação de uma interioridade, participação que lembra tanto ao trabalhador, como ao jovem estudante, o sentido de sua identidade profunda de crentes, membros de uma imensa comunidade. Confrontados com um mundo obcecado pelo espectro do absurdo, sua mais elevada mensagem deveria ser, não a de se cristalizar numa vã nostalgia do passado, nem a se deixar fascinar pelas seduções de uma tecnologia sem alma, mas a de repetir – e mostrar – que o exemplo dos grandes mestres do sufismo sempre consistiu, longe de fugir das realidades, em conferir-lhes sua verdadeira dimensão, isto é, em *sacralizá-las*. Pois se os sufis se comprazem em repetir que "o coração do crente é o mais alto céu", não esquecem, contudo, a Palavra de seu Profeta: "A terra inteira é uma mesquita".

NOTAS

1. Ver *Encyclopedie de l'Islam*, artigo Tarîqa.
2. R. -A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, p. 46 s.
3. *Kûn*: é o "fiat" criador no Alcorão (em árabe escrito com as duas letras *kâf* e *nûn*).
4. "À distância de duas flechadas" (Alcorão, LIII, 9) ele se baseia numa revelação feita ao profeta Muhammad, no decorrer da qual o Anjo assim lhe apareceu.
5. Vimos a dupla acepção desta palavra, que designa tanto a confraria, como o Caminho espiritual. É neste segundo significado que o termo é utilizado aqui.
6. H. Nasr, *Islã, perspectivas e realidades*, cap. V.
7. H. Nasr, *op. cit.*, p. 194.
8. H. Nasr, *op. cit.*, p. 171.
9. Ver J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders*, p. 160.
10. Texto estabelecido por W. Chittick, *The Sufi Doctrin of Rûmî*, p. 64-65.
11. *Mystique et poésie en Islam*, p. 63, s.
12. Infelizmente é impossível fazer mais do que evocar a memória dos inumeráveis santos que, no Islã, seguiram a via do *tasawwuf*, desde Hassan Basrî, falecido em 728, e Rabî 'a al-Adawyya, ela também de Basra, e sua contemporânea, que cantou o amor divino em maravilhosos poemas, até esses sufis, desconhecidos ou conhecidos, que são encontrados através dos séculos. O *Mémorial des saints*, de Farid-ud-Dîn 'Attar, entre outros, nos transmite um vibrante testemunho a seu respeito.

ÍNDICE ANALÍTICO

AFLÂKI: 9, 20
Alcorão: 114, 115
Balkh: 9
BISTAMÎ ('ABÛ YAZÎD): 125
Dervixes: 33-35, 56, 86, 111
Dhikr: 27, 85-87, 124
'ATTAR (FARÎD-OD-DÎN): 9, 89, 142, 146
Fîhi-mâ-fîhi: 59
GHÂLIB: 30
GHAZÂLI: 115, 123, 143, 146
IBN-UL' ARABÎ: 119, 142, 147
IQBAL (MOHHAMMED): 144
Khâbnâma: 59
Karatay: 55
Konya: 11, 12, 21, 23, 30, 51, 57
Livro do Interior: 59-60
Madjâlis-e Sab'ah: 60
Maktûbât: 60
Maqâmât: 60, 79-80, 84
Mathnawî: 20, 30, 32, 56, 59
Mawlâwîya: 26-27, 144
Murîd: 26, 28, 86
Murshid: 26, 86, 145
Ney: 30, 33, 35-38
Samâ ': 15, 26, 30, 33-43, 46, 57, 87, 111
Seldjukides: 52-53, 131
Shahâda: 29, 79, 147
SHAMS: 11-19, 55, 105, 116
Sharî 'a: 66, 84, 140
Simorgh: 80, 82
Sufi: 66-69
SULTÂN WALAD: 13, 29, 30, 55
Tarîqa: 25, 30-31, 63-66, 145-148, 151-152
Tasawwuf: 63, 66, 147
Takya: 25-27, 30
Tchella kash: 27
THIRMIDHÎ (SALÂH-OD-DÎN MURAQQIQ): 19-21
Xeque: 26, 28, 35
Zâouia: 145, 148, 150, 152

RESUMO CRONOLÓGICO

1207 Nascimento de Djalâl-od-Dîn em Balkh.

1212 Invasão da China por Gengis Khan.

1215 Tomada de Pequim pelos mongóis.

1219 Invasão das terras muçulmanas por Gengis Khan. A família de Djalâl-od-Dîn emigra de Balkh.

1220 Conquista de Kiev pelos mongóis e destruição de Khorassan.

1231 Morte de Bahâ-od-Dîn Walad, pai de Djalâl-od-Dîn, em Konya.
Derrota do xá Khwarazm por "Ala-od--Dîn Kaykobâd de Rum.
Queda da Pérsia, do Império seldjukide de Anatólia.
Os mongóis chegam a Viena.

1240 Morte de Ibn'ul-Arabî.

1243 Ásia Menor sob domínio mongol.

1244 Reencontro de Djalâl-od-Dîn e Shams de Tabrîz.

1258 Tomada de Bagdá pelos mongóis

1259 Tomada de Damasco e Alep.

1260 Derrota inflingida aos mongóis pelo sultão do Egito.

1261 Restauração do Império grego de Bizâncio. Começo da redação do Mathnawî.

1273 Morte de Djalâl-od-Dîn Rûmî.

ELEMENTOS BIBLIOGRÁFICOS

OBRAS DE DJALÂL-OD-DÎN RÛMÎ

Dîvân-e Shams-e Tabrîz, edição Forûzânfar, Teerã, 1958-1962. Tradução parcial francesa, sob o título *Odes Místicas*, por E. de Vitray-Meyerovitch, com a colaboração de M. Mokri, Klincksieck, Paris, 1973.

Fîhi-mâ-fîhî (o Livro do Interior), tradução francesa por E. de Vitray-Meyerovitch, edições Sindbad, Paris, 1976.

Mathnawî, edição e tradução inglesa, por R. A. Nicholson, 8 volumes, Leyde, 1925. – Tradução francesa em preparação pela Editora Sindbad por E. Vitray-Meyerovitch.

SOBRE RÛMÎ

Aflâkî, Shams-od-Dîn Ahmad, *Manâqib ul-' ârifîn (les Saints des derviches-tourneurs)*, tradução C. Huart, 2 volumes, Paris, 1918.

Chittick, W.–C., *The Sûfi doctrin of Rûmî*, Teerã, 1974.

Friedlander, I., *The whirling dervishes*, Collier Books, New York, 1975.

Nicholson, R.-A., *Rûmî, poet and mystic*, Londres, Allen and Unwin, 1950.

Ritter, H., *"Das Proomium des Mathnawî-i Maulawî "*, ZDM, 93 - 1932, p. 169-196.– *"Der Reigen der Tanzenden Derwische"*, *Zeitschrift für Vergleichende Musikwissenschaft*, 1-1933, p. 28-40. – *"Maulana Galaladdin Rûmî und sein Kreis"*, *Der Islam*, 26-1942, p. 116-158, 221-249.-*"Der Mevlânafeier in Konya"*, Oriens, XV-1962, p. 248 s.

Schimmel, A. M., *Die Bildersprache Dschellâaddîn Rûmî*, Walldorf-Hassan, Verlag für Orientkunde, 1949.

Teymourtache, I., *Le Mysticisme de Djalâl-od-Dîn Rûmî*, tese universitária, datilografada, Paris, 1952.

Vitray-Meyerovitch, E. de, *Mystique et Poésie en Islam: Djalâl-ud-Dîn Rûmî et l'ordre des derviches tourneurs*, Desclée de Brouwer, Paris, 2ª éd., 1973.

Numerosos estudos em língua persa e turca e exaustiva bibliografia por Mehmet Onder em turco.

SOBRE O SUFISMO EM GERAL

O Alcorão, tradução de D. Masson, Hamidullah, Pickthall.

'Affifî, A.-E., *The Mystical Philosophy of Muhyid-Dîn Ibn-ul-'Arabî*, Cambridge, 1939.

Al Hujwîrî, Ali b 'Uthman, *Kashf-ul-Mahjûb*, tradução Nicholson, Londres, Luzac, 1911.

Ansârî al-Harawi 'Abd Allâh, *Kitâb-Manâzil as-sa'irûn (les Étapes des itinérants vers Dieu)*, tradução S. Laugier de Beaurecueil, Paris-Le Caire, 1962.

Arberry, A. J., *le Soufisme*, tradução J. Gouillard, Paris, "Chaiers du Sud", 1952.

Ardalan, N. et Bakhtiyar, L., *The Sense of Unity: The Sufi Tradition in Persian Architecture*, Chicago, 1971.

Arnold, Sir Thomas, *The Preaching of Islam*, Londres, Luzac, 1935.

'Attar, Farîd-od-Dîn, *Mantiq-Uttâir (le Langage des Oiseaux)*, tradução Garcin de Tassy, Paris, 1857. – *Ilahy Nâma (le Livre divin)*, tradução F. Rouhani, Paris, Albin Michel, 1961. – *Tadhkirat-ul-Awliya (le Mémorial des Saints)*, tradução A. Pavet de Courteille, Paris, Le Seuil, 1976.

Burckhardt, T., *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, Alger, Messerschmitt, 1955.– Tradução de *Fuçûç al-Hikam (la Sagesse des prophètes)* d'Ibn-ul 'Arabi, Paris, Albin Michel, 1955.

Dermenghem, Émile, *l'Éloge du vin*, tradução de *Al Khamriya* de'Omar Ibn Al-Faridh, Paris, Vega, 1931.– *Mahomet et la tradition islamique*, Paris, Le Seuil, 1955.

Djamî, *Lawâ'ih, a treatise on sûfism*, tradução Whinfield et Kazvînî, Londres, 1906.

Farmer, H.– G., *History of Arab music to the 13th century*, Londres, Luzac, 1929.

Gardet, L., *l'Islam*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970.– *Les Hommes de l'Islam*, Paris, Hachette, 1977.

Iqbal, M., *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, tradução E. de Vitray-Meyerovitch, Paris, A. Maisonneuve, 1955.– *Payâm-e Mashriq (Message de l'Orient)*, tradução E. de Vitray-Meyerovitch et M. Achena, Paris, les Belles Lettres, 1956. – *Djavîd-Nâma (le Livre de l'Éternité)*, tradução E. de Vitray-Meyerovitch, et M. Mokri, Albin Michel, 1962. – *The Development of metaphysics in Persia*, tradução E. de Vitray-Meyerovitch, no prelo, Paris, Sindbad.

Lings, M., *Qu'est-ce que le soufisme?* tradução R. Du Pasquier, Paris, Le Seuil, 1977.

Massignon, L., OEuvres complètes et notamment: *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Vrin, 1968. – *La Passion d'al-Hallâj*, Gallimard, 1976.

Monawwar, Mohammad Ebn E., *Asrar at-Tawhîd fi maqâmât ash Sheikh Abû Sa' îd (Les Étapes mystiques du Shaykh Abû Sa' îd)*, tradução M. Achena, Paris, Desclée de Brouwer, 1974.

Nasr, S. H., *Three Muslim Sages*, Cambridge Mass., 1964. – *Sufi essays*, Londres, Allen and Unwin, 1972. – *Islam, perspectives et réalités*, Paris, Buchet-Chastel, 1975.

Nicholson, R.-A., *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridege, 1921.– *The Idea of personality in Sufism*, Cambridge, 1923. – *The Mystics of Islam*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1963.

Sanâ' î, *Hadîqat al-haqîqa (les Jardins des vérités)*.

Shabestarî, M., *Gulshan-î-râz (la Roseraie des Mystères)*, tradução inglesa E.-H. Whinfield, Londres, 1880.

Smith, M., *Râbi' a the Mystic and her fellow-saints in Islam*, Cambridge, 1928.

Walad, Bahâ-ud-Dîn, *Ma' ârif*, 3 volumes, edição da Universidade, Istambul.

Walad, Sultân, *Walad-Nâma*, edição de Homâi, Teerã.

Encyclopédie de l'Islam, artigo "Tariqa", Leiden-Paris, 1954.

SOBRE AS CONFRARIAS NO MUNDO ATUAL

Trimingham, J.-S., *The Sufi orders in Islam*, Oxford, Clarendon Press, 1971.

Mustapha Cherif, *Dynamique de la zâouia de Sidi Ahmed Benyoucef dans l'Algérie moderne*, tese de doutorado, Paris, 1977.

ÍNDICE

O MESTRE, SUA VIDA, SUA ORDEM, SUAS OBRAS 8
DJALÂL-OD-DÎN RÛMI: SUA VIDA E SUA ÉPOCA 9
O encontro de Shams 12
Após o desaparecimento de Shams 20
A lenda dourada 21
A TARÎQA, CONFRARIA DOS DERVIXES DANÇARINOS 25
As práticas ascéticas na tarîqa mawlawîya 28
A tarîqa mawlawîya na história 30
A influência da tarîqa mawlawîya 32
O samâ ', dança cósmica dos dervixes dançarinos 33
O simbolismo do samâ ' 39
A MORTE DE RÛMÎ 45
KONYA, CIDADE DOS SANTOS 51
Konya salva por Rûmî 57
AS OBRAS DE RÛMÎ 59
As fontes 60

O CAMINHO ESPIRITUAL: O SUFISMO 62
O CAMINHO 65
Os sufistas 67
O COMEÇO DO CAMINHO 71
O aprendizado no caminho 78
A EXPERIÊNCIA DO CAMINHO 79
A memorização de Deus (Dhikr) 85
O que fica 87
O AMOR 89
Sobre o amor 91
O FIM DO CAMINHO 97
O homem, califa de Deus 97
O homem perfeito 98
O Mediador 102

A MAIÊUTICA 104
O ENSINAMENTO DO CAMINHO 105
OS MÉTODOS DE ENSINAMENTO 111
Uma maiêutica socrática 112
Uma maiêutica pelo símbolo 115
Os três príncipes 116

A PURIFICAÇÃO DA ALMA 121
História da discussão entre os Bizantinos e os Chineses
na arte de pintar e de fazer retratos 121
UMA OUTRA DIMENSÃO DO SER 129
OS NÍVEIS DE COMPREENSÃO 134
Diferindo a respeito da descrição e da forma do elefante 134
O tesouro oculto 135
O verdadeiro conhecimento 135
Não me buscarias se já não me tivesses encontrado 136

PRESENÇA DO SUFISMO 138
O sufismo e a arte 139
O sufismo e a cultura 142
O sufismo e a sociedade islâmica 144
História das confrarias 144

Notas 153
Índice analítico 154
Resumo cronológico 155
Elementos bibliográficos 157

Um homem de seu tempo e de todos os tempos:
uma presença viva e fraterna em todo o mundo do Islã.
Rûmî, um vidente, escreveu, no tempo de São Luiz que: ao
cortar-se um átomo, encontrar-se-ia um sistema solar
em miniatura e que sabia, três séculos antes de Copérnico,
não somente que a Terra girava ao redor do Sol,
mas também que existiam 9 planetas – descoberta datada
de 1930.

Rûmî é considerado antes de tudo um mestre do **despertar**.
Seu ensinamento se funda sobre o **conhecimento**,
utilizando métodos cujas provas apresentou.

Portador de uma mensagem de excepcional atualidade
porque fundada sobre uma experiência vivida,
emanada de um homem que chegou a ser santo,
embora não fosse um clérigo, Rûmî testemunha que a vida
tem um sentido, que o amor e a alegria
transcendem o sofrimento e que, definitivamente,
nada é absurdo, pois
"o homem supera infinitamente o próprio homem."

Seu conteúdo está no sufismo
que constitui não uma doutrina mas uma **VIA**.